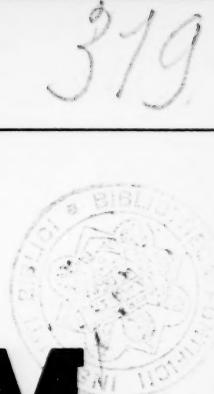


ANNO XII - GENNAIO-MARZO 1950 - N. 1



# SALESIANUM

**RIVISTA TRIMESTRALE**

PUBBLICATA A CURA DEI PROFESSORI  
DEL PONTIFIZIO ATENEO SALESIANO  
DI TORINO



DIREZIONE: PONTIFIZIO ATENEO SALESIANO - VIA CABOTO, 27 - TORINO

AMMINISTRAZIONE: SOCIETÀ EDITRICE INTERNAZIONALE - CORSO REGINA MARGHERITA, 176 - TORINO (709)

*Spedizione in abbonamento postale.  
Gruppo 4°*

## SOMMARIO

ARTICOLI: D. EMILIO FOGLIASSO, S. D. B.: *Compito e caratteristiche del Diritto Pubblico Ecclesiastico Interno*, pag. 1. — G. LADRILLE, S. D. B.: *Grâce et action divine chez S. Thomas d'Aquin*, pag. 37.

COMUNICAZIONI E NOTE: GINO CORALLO, S. D. B.: *Intenzione e volontà nel problema della vocazione*, pag. 85. — NICOLÒ MARIA LOSS, S. D. B.: *Filosofia naturale e scienze empiriche nel pensiero di Jacques Maritain*, pag. 96.

RASSEGNA PEDAGOGICA: C. LEONCIO DA SILVA, S. D. B.: *Intorno alle conclusioni della prima sezione del Congresso di Pedagogia di Santander*, pag. 126. — G. L.: *Attività dell'Istituto di Psicologia Sperimentale del Pontificio Ateneo Salesiano*, pag. 137. — RENZO TITONE, S. D. B.: *La Psicometria nei Seminari nord-americani* (Note informative), pag. 144.

RECENSIONI: VAN STEENBERGHEN, F.: *Directives pour la confection d'une monographie scientifique*; Luigi Bogliolo, pag. 175. — ALBERTEGHI SANTE: *Le antinomie del pensiero crociano*; Luigi Bogliolo, pag. 157. MARIA ANGELES GALINO CARRILLO: *Los tratados sobre educación de Príncipes*; C. Leoncio da Silva, pag. 158. — BAUDIN E.: *Corso di Psicologia*; Mario Viglietti, pag. 159. — Dott. EMÍLIO JOSÉ SALIM: *Ciencia e Religião*; G. A., pag. 161. — DOCTOR COMMUNIS: *Acta et commentationes Pontificiae Academiae Romanae S. Thomae Aquinatis*; N. C., pag. 162. — GIUSEPPE FURLANI: *Grammatica Babilonese e Assira* (Con testi e vocabolario); G. Castellino, pag. 162. — P. G. GRASSO: *Lavelle; Aristide Vesco*, pag. 163. — GUSTAVE COMBÈS: *L'assaut contre le Christ au XX<sup>e</sup> siècle*; Franco Amerio, pag. 165. — *Ricostruzione metafisica: Atti del IV<sup>o</sup> Congresso di studi filosofici cristiani tra Professori Universitari in Gallarate*; Franco Amerio, pag. 166. — VINCENZO MIANO: *S. Bernardo*; N. C., pag. 168. — I. BALMANIS: *I problemi sociali risolti dalla ragione e dalla fede*; D. G. M., pag. 168. — A. ROSMINI: *Principi di Scienza morale*; D. G. M., pag. 169. — FRANCO AMERIO: *Lineamenti di Storia della Filosofia*; Aristide Vesco, pag. 169. — MICHELE FEDERICO SCIACCA: *Sant'Agostino*; Franco Amerio, pag. 172. — GUIDO BERGHIN-Rosé C. M.: *Elementi di filosofia: I Logica — II Ontologia*; Vincenzo Miano, pag. 176. — G. B. GUZZETTI: *S. Tommaso*; Vincenzo Miano, pag. 178. — TOMMASO MANDRINI: *S. Francesco di Sales*; Vincenzo Miano, pag. 178. — *The Psychological Service Center journal*; Giacomo Lorenzini, pag. 178. — *Bulletin du Groupe d'Etudes de Psychologie de l'Université de Paris*; Giacomo Lorenzini, pag. 179. — EDWIN G. BORING, HERBERT S. LANGFELD, HARRY P. WELD: *Foundations of Psychology*; Giacomo Lorenzini, pag. 179.

---

### ABBONAMENTO ANNUO 1950 A «SALESIANUM»

ITALIA, L. 900 — ESTERO, L. 2000

OGNI FASCICOLO: ITALIA, L. 300 — ESTERO, L. 600

Manoscritti, corrispondenza e libri da recensire inviarli al seguente indirizzo: Direzione *Salesianum* - Via Caboto 27 - Torino.

Abbonamenti e cambi d'indirizzo inviarli a: *Società Editrice Internazionale Corso Regina Margherita, 176 - TORINO (709)*.

## COMPITO E CARATTERISTICHE DEL DIRITTO PUBBL. ECCL. INTERNO

**SOMMARIO.** — 1. Riassunto degli studi precedenti sul Diritto Pubblico Ecclesiastico, premessa di ciò che s'intende dire circa il D. P. E. Interno. - 2. Necessità di fissare nitidamente la differenza tra l'oggetto formale del D. P. E. I. e quello del trattato *De Ecclesia* della Teologia Fondamentale. - 3. Rievocazione della genesi storica del trattato *De Ecclesia* e del D. P. E. I. - 4. Come si possa eliminare il *bis in idem* riscontrabile nel *De Ecclesia* e nel D. P. E. I. : a) il D. P. E. I. deve partire dal dato teologico; b) tuttavia, deve procedere nella sua costruzione *habita ratione Status*. - 5. La tesi della perfezione giuridica della Chiesa, premessa indispensabile per la trattazione del D. P. E. I. : a) si può e si deve partire da una dimostrazione condotta su argomenti teologici; b) la premessa ha un significato concreto: le società perfette volute da Gesù Cristo sono due: la Chiesa e lo Stato; c) imprescindibilità logica e motivazione storica di questa premessa. - 6. Necessità di evitare l'apriorismo nel dichiarare la Chiesa Società Perfetta. - 7. Il diverso atteggiamento della Chiesa e dello Stato di fronte al bene particolare. - 8. La spiritualità del fine della Chiesa. Il problema della armonizzazione della morale e del diritto. - 9. Non si può trattare della *potestas in Ecclesia* senza richiamare la determinazione positiva del *subiectum immediatum potestatis* fatta da Gesù Cristo. - 10. L'arguibilità di una gran parte della *potestas in Ecclesia*. - 11. I tre fondamentali coefficienti della saldezza strutturale del D. P. E. I.: a) la convincente allegazione dei passi scritturali; b) la polarizzazione dell'analisi dei vari settori della potestà ecclesiastica — quale risulta dalle positive disposizioni di Gesù Cristo — verso il fine della Società Perfetta di ordine spirituale-soprannaturale; a) il perchè della duplice potestà di ordine e di giurisdizione, β) il compito della potestà di giurisdizione, γ) le caratteristiche della potestà legifera, giudiziale ed esecutiva della Chiesa; c) la deduzione dello spirito della legislazione canonica. 12. Il compito del D. P. E. I. riguardo al *subiectum immediatum potestatis ecclesiasticae*. - Conclusione.

### 1. — **Riassunto degli studi precedenti sul Diritto Pubblico Ecclesiastico, premessa di ciò che s'intende dire circa il D. P. E. Interno.**

Quanto siamo per esporre in questo studio sul Diritto Pubblico Ecclesiastico si ricollega a ciò che abbiamo esposto nei saggi precedenti (1), e prossimamente al discorso di prolusione: *Efficienza formativa del Diritto Pubblico*

(1) V. *Il Codice di Diritto Canonico e il Ius Publicum Ecclesiasticum* in « *Salesianum* », VI (1944), pp. 7-31; *Il Compito apologetico del Ius Publicum Ecclesiasti-* cum in « *Salesianum* », VII (1945), pp. 49-80; *La tesi fondamentale del Ius Publicum Ecclesiasticum* in « *Salesianum* », VIII, (1946), pp. 67-135.

*Ecclesiastico* (2). In questo discorso infatti abbiamo delineato in sintesi il nostro criterio — oseremmo dire la *ratio* — secondo cui ci sembra dovrebbe essere condotta tutta la trattazione del D. P. E., inteso quale speciale scienza ecclesiastica che giustifica e difende i diritti della Chiesa come Società Perfetta, cioè (secondo quanto precisiamo in seguito) *habita ratione Status*.

Tuttavia, per non tediare il lettore obbligandolo a ricercare in quegli scritti le premesse di questo nuovo studio, richiameremo noi stessi ciò che è logicamente presupposto per l'accettazione di quanto siamo per dire, facendo peraltro i necessari rinvii per comodità di chi desiderasse schiarimenti riguardo alle affermazioni contenute in questo riassunto.

Ricordiamo quindi :

a) Il D. P. E. per l'effettivo contenuto delle pubblicazioni che attualmente vengono sotto questa denominazione (3), e per la conseguente acquisita e

(2) Pubblicato su « *Salesianum* », X (1948), pp. 212-241. Indicheremo i quattro saggi rispettivamente : Art. I, Art. II, Art. III, Art. IV.

(3) Il vero sinonimo di *Ius Publicum Ecclesiasticum* che sembrerebbe autorizzato dalla sua genesi storica è quello di *Diritto Costituzionale della Chiesa*; ma le ragioni che esporremo per giustificare questo enunciato dimostrano pure che, in realtà, l'espressione *Diritto Costituzionale della Chiesa* non può essere assunta per sostituire l'espressione *Ius Publicum Ecclesiasticum*.

Noteremo infatti che quando in Germania sorsero le pubblicazioni denominate *Ius Publicum (Germanicum, Romano-Germanicum, ecc.)*, si intendeva giungere a precisare il Diritto Costituzionale della Germania, non così chiaro e compendiato — si diceva — come quello delle altre nazioni : « *Cum enim Reipublicae Germaniae status, ob varias, quae acciderunt, mutationes sit valde involutus, ideo jura eo spectantia separata Disciplina persequi par est, cum in aliis civitatibus in quibus simplicior certiorque forma occurrit, iura publica, ex generalibus principiis politicis, esse intelligere liceat* », (TITIUS GOTTLIEB GERHARDUS, *Specimen Iuris Publici Romano-Germanici, a consueta ordinis materiarumque confusione variisque scriptorum praejudiciis adaequata brevitate restituti*, Ed. III, Lipsiae, 1717, Lib. I, Cap. I, § 4, pp. 3-4). Dnde la necessità di organizzare lo studio del Diritto Pubblico : « *Hinc etiam in aliis Rebuspublicis, Ius Publicum vel omnino negligitur, vel saltem minori, quam in Germania, cura excolitur, imo Exteri, dum rationem Germaniae propriam, vel ignorant vel non attendunt, Germanorum conatus, excolendis legibus publicis dicatos, mirari solent* » (ib., § 5). A questo proposito, anche

il cattolico Giovanni Adamo ICKSTATT osservava amaramente : « *Quis enim non indigne ferat, jus publicum, quod in controversiis Principum, et prae tensionibus illustribus, quae in Imperio Romano-Germanico occurunt, utramque facit paginam, in plerisque aut negligi prorsus, aut perfunctoria saltem manu tractari?* » (De studio iuris ordine atque methodo scientifica instituendo, Praef. p. A. 1, in *Opuscula Iuridica varii argumenti*, Ingolstadii et Augustae Vind., 1747).

Orbene, mentre ferveva l'entusiasmo per lo studio del *Ius Publicum Germaniae*, non poteva mancare quello per lo studio del *Ius publicum Ecclesiae*, e, naturalmente, l'accezione data alla espressione *Ius Publicum Ecclesiasticum* non poteva non essere analoga a quella legata alla espressione *Ius P. Germanicum* (V. *infra*, nota 25). Del resto, non abbiamo che da ascoltare l'ICKSTATT : « *Porro si in omni civitate statum publicum legibus fundamentalibus superstrui convenit, prae aliis in hierarchia publica necessitas atque ecclesiae stabilimentum exigere videtur, ut status publicus Ecclesiae, iura summi Pontificis, personarum ac magistratum subordinatorum, sacris constitutionibus determinentur, atque suffulciantur* » (o. c., § LIX, p. 86).

Però, per quanto *valde involutus*, era senza dubbio più speditivo dichiarare e poscia illustrare lo *Status Reipublicae Germaniae*, che non fare altrettanto per lo *Status* della Chiesa. Nei trattati di *Ius Publ. Germanicum* si analizzavano e coordinavano diritti contenuti in speciali documenti che sebbene numerosi (giacchè *prouti res Ecclesiae, aut causae feudorum, aut bellorum rationes poscerent...* (avvenne che) *certa quaedam capita in litteras redigerent*

pacifica (4) accezione empirico-legale (5), dev'essere nettamente distinto dal *Diritto Canonico Pubblico* (6).

*tur* [MASCOVIA J., *Principia Iuris Publici Imperii Romano-Germanici ex ipsis legibus actisque publicis eruta*, Ed. III, Lipsiae, 1744, *Prol.* § XIV, p. 3]), erano tuttavia più circoscritte delle fonti della Rivelazione. Invece, nei trattati di *Ius Publicum Ecclesiasticum* si doveva affrontare, studiare, discutere la Sacra Scrittura, le *antiquitates iuris*, ecc., addivenire insomma a tesi e controsesi.

Perciò, mentre il *Ius Publicum* dello Stato, fermandosi alla *esposizione* del diritto costituzionale, non superò il compito della semplice elaborazione scientifica di una parte del Diritto Pubblico *objective sumptum* (promanante cioè dalla dicotomia: Diritto Pubblico e Diritto Privato), il *Ius Publicum Ecclesiasticum* (cattolico) con tutto il bagaglio dei suoi *probo* divenne una speciale scienza ecclesiastica di marca apologetica.

Questo breve esposto ci dice che se nel sorgere del D. P. E. le espressioni: *Ius Publicum Ecclesiasticum* e *Diritto Costituzionale della Chiesa*, potevano dirsi più o meno sinonime, l'evoluzione storica del *Ius P. E.*, cioè la sua sempre più netta fisionomia apologetica, lo ha trasformato in scienza speciale che differisce, sia per il soggetto (non tutto ciò che può essere annesso nel Diritto Costituzionale della Chiesa è trattato nel *Ius P. E.*), sia per il contenuto (non esposizione, ma giustificazione-difesa), da quello che idealmente immaginiamo sarebbe la trattazione del Diritto Costituzionale della Chiesa, condotta con i criteri dei trattati di Diritto Costituzionale dei vari Stati.

Finalmente, noteremo che oggi è ancora più marcata la differenza tra questi trattati di Diritto Costituzionale dei vari Stati e il *Ius P. E.*, di quella che intercorreva tra il *Ius Publicum Germaniae* e il *Ius P. E.* Allora infatti, anche per il *Ius Publicum Germaniae* si doveva discutere da quali documenti derivava; si seguiva dunque una *ratio* abbastanza vicina a quella del *probo* del *Ius P. E.* Oggi invece, il Diritto Costituzionale dei vari Stati non è altro che la esposizione scientifica della rispettiva costituzione, sia pure con riferimenti storici agli antichi diritti vigenti in quegli Stati.

(4) Non crediamo quindi che si possa accogliere la disinvolta proposta del professor CRISCITO di togliere senz'altro al corso di D. P. E. il titolo tradizionale (V. *Diritto Pubblico e Diritto Privato nell'Ordinamento Canonico*, Torino, 1948, p. 68, dove ci ve-

diamo citati in nota, col pericolo di essere ritenuti del suo parere, mentre nel passo al quale egli rinvia il lettore, è detto molto chiaramente che «da quanto precede risulta poi evidente che *Ius Publicum Ecclesiasticum* non sia sinonimo di *Ius Constitutionale Ecclesiae*» [Art. I, n. 10, «Salesianum», VI (1944), p. 29].

(5) Circa l'accezione legale della espressione *Ius Publicum Ecclesiasticum* V. Articolo IV, «Salesianum», X, (1948), p. 216, nota 15.

(6) Che il D. P. E. non debba essere confuso col Diritto Canonico può darsi tacitamente ammesso da quando precisamente incominciarono a pubblicarsi dei trattati diversi dalle solite esposizioni di Diritto Canonico. Quindi, anche prima che apparisse a Lugano nel 1824 (anonimo) il *Saggio Elementare di Diritto Pubblico Ecclesiastico* di ANTONIO VITTADINI, il quale peraltro dichiara che «il Diritto pubblico ecclesiastico si suole confondere col Diritto canonico, che è una cosa ben diversa. Il Diritto canonico tratta delle leggi già fatte, *quid Ecclesia egerit*. Il Diritto pubblico ecclesiastico tratta del potere di farle, *quid Ecclesia possit*» ecc. (Pref. p. 15 della edizione napoletana, 1848).

Ma — se non erriamo — non ci sembra che prima del nostro saggio: *Il Codice di Diritto Canonico e il Ius Publicum Ecclesiasticum* (1944), da questa constatazione essenziale descritta dal Vittadini — quindi senza la pretesa di fare una scoperta — si sia passati a precisare che il D. P. E. va distinto dal Diritto Canonico *Pubblico* (il «Pubblico» fu studiatamente posposto a «Canonico» per marcire la differenza con la espressione precedente in cui l'aggettivo «Pubblico» è anteposto a «Ecclesiastico», sinonimo di «Canonico» (V. «Salesianum», VI (1944), p. 24).

Ci pare poi di trovare una conferma della nostra convinzione circa la paternità e il contenuto della nostra precisazione nella recensione del menzionato articolo, comparsa su «La Scuola Cattolica», LXXII (1944), p. 156.

Perciò, non senza sorpresa abbiamo trovato che il prof. Criscito presenta la distinzione tra D. P. E. e D. C. Pubblico come sua, o almeno come di pubblico dominio (V. o. c., p. 65). Giacchè il Ch.mo A. ha avuto la compiacenza di far seguire l'asserzione da una spigolatura del nostro saggio sopramenzionato — con le dovute citazioni —, perchè non ha pensato di in-

Il Diritto Canonico Pubblico, determinato dalla divisione del Diritto Canonico *objective sumptum* in pubblico e privato (7), inteso nel senso derivato di scienza, non è altro che l'esposizione scientifica di questa parte del Diritto Canonico; notando però che finora non vi sono né cattedre, né pubblicazioni dedicate esclusivamente al Diritto Canonico Pubblico (8).

Invece, il *Diritto Pubblico Ecclesiastico*, sorto sostanzialmente per esporre il genuino diritto della Chiesa di fronte alle adulterazioni protestatico-statali (9), per assolvere questo compito fu ineluttabilmente portato ad essere piuttosto la *giustificazione-difesa* del Diritto Pubblico della Chiesa (10).

Questa tendenza congenita del D. P. E. è ormai maturata nella sopradetta distinzione. Nelle pubblicazioni e dalle Cattedre di Diritto Canonico si espone il diritto della Chiesa (diviso dottrinalmente in pubblico e privato); nel D. P. E. si giustificano e si difendono *quei punti* del Diritto Pubblico della Chiesa che abbisognano di tale giustificazione-difesa (11).

b) La giustificazione-difesa del Diritto Pubblico della Chiesa trova il suo fondamento nella tesi della perfezione giuridica della società fondata da G. Cristo (12). Chiamare la Chiesa *Società Perfetta* implica sostanzialmente dichiarare che dopo Gesù Cristo lo Stato non è più l'unica società perfetta (13). In altri termini, si prende posizione di fronte allo Stato, per contestargli che

cludere nei passi citati quella distinzione che pur nella sua tenuità per noi rappresenta la spina dorsale della impostazione del D. P. E.?

Così ancora, dato che siamo in argomento, perché a p. 67 compare esplicito « il carattere eminentemente *apologetico* dello *Ius publicum ecclesiasticum* », senza alcun richiamo al nostro modesto studio : *Il compito apologetico del Ius P. E.* (« Salesianum », 1945) ? dove — anche qui, se non erriamo — senza precedenti circa la qualifica di scienza apologetica nei riguardi del *Ius P. E.*, abbiamo discorso in lungo e in largo di questa che più che caratteristica riteniamo sia la natura stessa del D. P. E., donde si ricava la sua differenza fondamentale dal Diritto Canonico Pubblico. Eppure il Criscito ebbe tra mano anche il « Salesianum » del 1946 (V. o. c., p. 169, n. 1).

(7) Cfr. Art. II, « Salesianum », VII, (1945), p. 51, nota 7, e quanto si dirà in questo stesso studio, n. 1, d.

(8) Cfr. Art. I, n. 10, 3, « Salesianum », VI (1944), p. 29.

(9) Cfr. Art. VI, n. 8, « Salesianum », X (1948), p. 226, ss.; Art. I, n. 4, « Salesianum », VI, (1944), p. 12. Il prof. Criscito ha creduto bene di far rilevare che il Diritto Ecclesiastico Statale (contro cui ha dovuto levarsi il D. P. E.) ha cause molto più complesse che non la spinta protestantica (o. c., p. 65, nota 9). Egli infatti ritiene

che la genesi storica del D. P. E. debba essere protratta fino al rinascimento (p. 59), e perciò commemora anche la caduta di Costantinopoli, la scoperta dell'America, ecc. (p. 60).

Ora, prescindendo dal fatto che quando si parla del Protestantismo sia pacifico e sottinteso non considerarlo come un fungo, e quindi si presuppongano le cause prossime e remote, sarebbe stato giusto che il Criscito avesse citato, almeno in nota, qualcuna di quelle produzioni di D. P. E., che stante la causalità attribuita al rinascimento, avrebbero dovuto sorgere fin da quella epoca. Come sarebbe pure stato giusto — ci perdoni questa osservazione — il riportare con qualche commento la battuta di HARALD HÖFFDING sul « grande merito della riforma » (p. 61, nota 2), affinchè non si possa pensare che il Criscito condivide quell'apprezzamento.

(10) V. sopra, nota 3.

(11) Circa il modo di condurre questa difesa, V. Art. II, « Salesianum », VII (1945), pp. 49-80.

(12) V. Art. III, « Salesianum », VIII (1946), specialmente il n. 4, p. 80 ss. Circa questa fondamentalità della tesi : *Ecclesia est societas perfecta*, abbiamo trovato una autorevole conferma nel BENDER, *Ius Pubblicum Ecclesiasticum*, Bussum in Hollandia, 1948, Pars II, *Introductio*, p. 59.

(13) V. Art. III, n. 6, p. 82 ss.

la Chiesa non è un semplice *collegium* (14) compreso nell'orbita statale, perciò è società perfetta essa stessa.

c) Solo in quanto è provato che la Chiesa è società perfetta, sono concepibili determinati diritti delle Autorità Ecclesiastiche nei riguardi dei fedeli, ma, soprattutto, sono ammissibili determinate esigenze della Chiesa nei riguardi dello Stato Cattolico.

d) Tali essendo il contenuto e la portata della tesi: *Ecclesia est societas perfecta*, rileviamo che sebbene il Diritto Pubblico della Chiesa *objective sumptum* possa essere diviso adeguatamente in interno ed esterno, non può farsi altrettanto col *Diritto Pubblico Ecclesiastico*. Infatti, siccome il D. P. E., quale giustificazione-difesa del Diritto Pubblico della Chiesa, ha come presupposto la dimostrazione della perfezione giuridica di essa Chiesa, e questa dimostrazione implica la presa di posizione con lo Stato, è illogico confinare questa dimostrazione nel Diritto Pubblico Ecclesiastico Interno. Conseguentemente, abbiamo proposto che il D. P. E. sia diviso in Generale e Speciale, suddividendo quest'ultimo in Interno ed Esterno (15).

Nel D. P. E. Generale tutta la trattazione è orientata verso la tesi fondamentale: *Ecclesia est societas perfecta*. Da questa tesi, come da una grande premessa, si passa a considerare nel D. P. E. Interno i diritti della Chiesa quale Società Perfetta *ad intra*, ossia nei riguardi dei propri sudditi; nel D. P. E. Esterno i diritti della Chiesa *ad extra*, cioè nei confronti dell'altra Società Perfetta, lo Stato.

e) Il D. P. E. Interno non dev'essere un doppione del trattato *De Ecclesia* della Teologia Fondamentale. Questo trattato è uno studio della Chiesa *in se ipsa*, perciò in esso si prescinde dallo Stato. Invece, nel D. P. E. Interno, siccome si giustificano e difendono i diritti della Chiesa *tamquam Societas perfecta*, tutta la trattazione è condotta *habita ratione Status* (16).

## 2. — Necessità di fissare nitidamente la differenza tra l'oggetto formale del D. P. E. I. e quello del trattato *De Ecclesia* della Teologia Fondamentale.

Fatte queste precisazioni, possiamo entrare a discorrere di quella che siamo tentati di chiamare la genuina fisionomia del D. P. E. I.

Trattando del D. P. E. in generale ci siamo azzardati ad affermare che esso è sorto e si è sviluppato quasi inconsciamente, cioè senza una precisa percezione del suo compito (17). Confermando l'asserzione, ne facciamo qui l'applicazione a questo settore del D. P. E. che abbiamo denominato D. P. E. Speciale Interno. Diciamo dunque che, secondo il nostro modesto punto di vista, le imperfezioni e le lacune che si trovano nei manuali di D. P. E. sono dovute — in gran parte — alla mancanza di una netta distinzione tra l'oggetto formale del D. P. E. Interno e quello del trattato *De Ecclesia* della Teologia Fondamen-

(14) V. *infra*, nota 23.

(15) V. Art. III, « Salesianum », VIII (1946), n. 3, b, pp. 77-78.

(16) Cfr. Art. IV, n. 4, a, « Salesianum », X (1948), p. 218.

(17) *Ivi*, p. 219.

tales. Quindi, se presumiamo di parlare della genuina fisionomia del D. P. E. Interno, si è perchè crediamo di poter contare su una distinzione sufficientemente chiara del suo oggetto formale da quello del trattato *De Ecclesia*. A sua volta ricaviamo questa distinzione dalle precisazioni storico-dottrinali che abbiamo testè accennato e completiamo a continuazione.

Conviene infatti che per prima cosa ribadiamo la dichiarata distinzione tra il D. P. E. Interno e il *De Ecclesia*, risalendo dalla oggettiva constatazione di ciò che offrono oggi le due distinte scienze sacre, alla loro genesi storica.

### 3. — Rievocazione della genesi storica del trattato *De Ecclesia* e del Diritto Pubblico Ecclesiastico Interno.

Come si sa, durante il Medio Evo e buona parte dell'Evo Moderno, il dato teologico non serviva solo di fondamento alle costruzioni teologiche, ma al contrario, era accolto pacificamente tra i presupposti della organizzazione giuridico-sociale della vita pubblica delle Nazioni Cristiane (18). Avveniva quindi che un solo Diritto Pubblico (19) — poggiante su verità, sia filosofiche che teologiche, — regolasse nella *res publica* tanto i diritti dello Stato quanto quelli della Chiesa.

Siccome però anche in quelle epoche non mancarono intromissioni — e quali intromissioni! — dello Stato nelle cose della Chiesa, ecco scendere in difesa dei diritti ecclesiastici, tanto i giuristi, quanto i teologi. Ora, è ovvio che una siffatta simuitaneità di produzioni teologiche e giuridiche, rifacentesi al comune dato teologico, producesse fatalmente una certa « confusione » nelle elaborazioni dei due gruppi di studiosi.

Il Protestantismo trova ancora questo stato di cose in fatto di rapporti tra opere giuridiche e opere teologiche riguardo al comune obiettivo della difesa dei diritti della Chiesa. Senonchè, se è vero che anche prima di Lutero si erano bensì difesi dei punti essenziali della struttura o della competenza della Chiesa, però nè Occam, nè Marsilio da Padova, nè i legisti di Filippo il Bello, avevano provocato una presa di posizione *ab initio*. Col Protestantismo invece, si rende necessaria una impostazione sistematica dell'essenza e della potestà della Chiesa. È da questo tempo perciò che nel campo teologico prende forma e consistenza il trattato *De Ecclesia* (20), che però solo più tardi recherà sempre in tutti gli autori — più o meno distinte — la parte strettamente teologica e quella apologetica.

Nel campo giuridico la risposta all'attacco protestantico prende — in certo senso — più vaste proporzioni che nel campo teologico. Infatti, per quanto

(18) *Ivi*, n. 8, p. 227.

(19) Parliamo d'« un solo Diritto Pubblico » perchè allora — pur ammettendo la piena indipendenza della Chiesa dallo Stato — non si parlava ancora delle due società perfette, ma di una sola *res pubblica* con due autorità supreme. Cfr. Art. III, « *Sale-sianum* », VIII (1946), p. 86, nota. 43.

(20) Ossia, nel *De Vera Ecclesia*, trattato che « malgré certaines anticipations n'est vraiment constitué qu'au XVI<sup>e</sup> siècle » (THILS G., *Les notes de l'Église dans l'apologétique catholique depuis la réforme*, Gembloux, 1937, p. IX), ed in quel tempo è tutto di intonazione apologetica (o. c., p. 6).

esteso e radicale in questo campo, per rispondergli bastarono delle tesi corrispondenti ai vari punti contestati, tesi che o trovarono logicamente la loro sistemazione nei trattati *De Gratia*, *De Sacramentis*, ecc., oppure, come si stava dicendo, formarono l'ossatura della parte apologetica del *De Ecclesia*. Sommario: nascono un trattato e varie tesi che vanno ad arricchire i trattati preesistenti.

Invece, nel campo giuridico l'attacco protestante contro la Chiesa è radicale e totale. La vera Chiesa è invisibile, dice Lutero (21), dunque, siccome non c'è la corrispondente unica vera Chiesa esterna, dirà Pufendorf, ogni raggruppamento di fedeli costituisce una Chiesa (22). Questa molteplicità di *ecclesiae* porta «logicamente» a vedere in ciascuna di esse un semplice *collegium*, compreso nell'orbita statale (23). Totale: *tabula rasa*, tanto nell'ordine teolo-

(21) «*Tota est in spiritu et res omnino spiritualis; nemo ergo nosse poterit ubi sit ulla eius pars in toto orbe*»; «*Quis Ecclesiam nobis monstrabit, quum sit occulta in Spiritu et solum credatur?* Sicut dicitur: *Credo ecclesiam sanctam*» (proposizioni riportate dal DIECKMANN, *De Ecclesia*, Friburgi 1925, t. I, n. 552, p. 476). Naturalmente non si tardò un momento da parte cattolica a difendere la visibilità della Chiesa; Cfr. THILS, o. c., p. 15, nota 1.

È evidente che tutto il percorso da fare a ritroso per contestare le affermazioni protestanti circa la perfezione giuridica della Chiesa, deve avere come punto di partenza la dimostrazione della visibilità della Chiesa: «*In ipsum totius disputatio- nis nostrae cardinem incidimus, quum sermo inferatur de Ecclesia, eiusque ut societatis visibilis, a Christo institutione. Quae cum negata sit a Protestantibus, omnis sub- versa est recta relationis illius, quam Ecclesia inter et Statum viget cognitio, quae si stabilita fuerit, sponte quasi fluent reliqua omnia*» (HAMMERSTEIN LUD., *De Ecclesia et Statu iuridice consideratis*, Treviris, 1886, Lib. I, p. 23).

(22) È questo il traguardo agognato dalla dialettica protestante, «politicamente» raggiunto con la pace di Westfalia. Perciò il Pufendorf, quasi smanioso di battersi con i cattolici, nella prefazione del suo libello, *De habitudine Religionis Christianae ad voluntam civilem* (Bremae, 1687) incomincia a prendersela con coloro che «*praesenti maxime tempore dominatus Episcopi Romani propugnant, quod seposita fere disputatione circa singula doctrinae Christianae capita, Ecclesiae vocabulum praeципue crepant, idque suae sectae unice competere contendant, reliquis omnibus haereseos convitio rebellionis notam impingant. Hoc quippe solum ubi pervicerint, totam causam obtinuerunt...*» Ad hanc igitur adversae partis velut

*arcem subruendam necessum est ad funda- menta Regni Sacrorum penetrare...*» p. a. 3). Nella breve introduzione ritorna alla carica: «... illos qui Pontificis Romani sectam sequuntur, in eo causee suae arcem ad- versus Protestantes collocare videoas, ut suo coetui vocabulum verae Ecclesiae unice tri- buant» (p. 5). Ed ancora: «*Ea enim apud illos (Pontificios) perpetua est fallacia, quod sibi solis vocabulum et dignitatem Ecclesiae arrogant, exclusis omnibus qui ab illorum communione alieni sunt*» (§ 39, pagina 166); «*Huius autem vocabuli (Eccl- esiae) illi ipsi coetui falso velut proprium tri- buitur...*» (§ 51, p. 174).

Perciò, lo stesso Pufendorf fa osservare che «*cum (enim) religio et divinus cultus non minus commode a paucis, quam multis hominibus, in exiguo, quam magno coetu exerceri queat, non opus fuit eam ob cau- sam societates struere magno ac valido homi- num numero constantes*» (o. c., § 5, p. 15). Donde il PFAFF ricaverà che la Chiesa è semplicemente «*collegium quoddam, quod media in civitate erectum conspicitur, ubi homines ex mera arbitrii libertate in unum coeunt, ut ex pacto, ex conventione mutua, ex confoederatione, qua suas voluntates in unum conflant, disciplinam quandam gene- ralem figunt...*» (Origines Iuris Ecclesiastici (1719), Tubingae, 1756, Cap. IV, Articoli I, p. 171).

(23) Per giungere alla conclusione *eccl- esia=collegium*, il Pufendorf si domanda appunto: «*Num ea religione (Christianae) introducta, aliqua alteratio in vita civili, ac jure summorum imperantium orta sit, aut novus status a summo imperio civili sepa- ratus, vel exemptus surrexerit? seu, quod eodem redit: num Ecclesia status sit, a statu civili distinctus, qui imperio per homines administrato et exercito contineatur?*» (o. c., § 11, p. 33). Dopo di che, passa a una definizione di *Status* dove non figura affatto

gico, quanto in quello giuridico. Occorreva quindi dare al protestantesimo una duplice risposta: teologica e giuridica.

Siccome poi i Protestanti presero a combattere la Chiesa Cattolica non solo nei trattati di marca teologica, ma anche in altre opere (24), in cui pur facendo

il territorio: « *Per statum autem intelligimus eiusmodi conjunctionem plurium hominum, quae imperio per homines administrato sibi proprio et aliunde non dependente continetur* » (ivi). Più avanti dirà che *ad statum aliquem condendum requiritur territorium aliquod* (§ 31, p. 96); qui però, come stiamo dicendo, non lo fa entrare nella definizione di *Status*, quindi, tolta ogni equivocità, la negazione è rotonda: la Chiesa non è uno *Status*; nemmeno uno *Status* non territoriale.

Introdotta la pluralità delle chiese, senza sforzo, il Pufendorf dichiara: « *Ecclesiae ideo non exuunt naturam collegii* » (§ 41, p. 140), ossia, « *Collegium quippe Ecclesia est, cuius membra non imperio humano connectuntur, sed unitate fidei orthodoxae* » ecc. (§ 53, p. 190).

Noteremo incidentalmente che sebbene il termine *collegium*, usato in rapporto allo Stato per negare che la Chiesa sia *Status a Civili statu distinctus* (§ 11) *seu Respublica* (§ 30), abbia come corrispondente *ad intra* l'espressione *societas aequalis*, tuttavia, nella sopracitata definizione di *Status* data dal Pufendorf: « *Per statum autem intelligimus...* » (§ 11), non figura l'espressione *societas inaequalis*, come invece riscontriamo in una citazione fatta dal SOGLIA: « *Nos affirmamus Ecclesiam Statum esse. Ex def. Puffendorfii « Societas inaequalis seu Status, est coniunctio plurium hominum quae imperio per homines administrato » ecc. (Institutiones Iuris Publici Ecclesiastici, Ed. Neapol., 1860, p. 133).*

GIOVANNI SCHILTERIUS, pur ammettendo che « *in duas tota respublica sese pandit societas, in sacram et civilem, h. e. in ecclesiam et politiam: quam illa salutem aeternam animae, haec civilis vitae felicitatem curandam tuendamve suscipit* » (Institutiones Iuris Canonici ad Ecclesiae Veteris et Hodiernae Statum accomodatae, Ed. IV, Jenae, 1708, Lib. I, Tit. I, § II, p. 2), come si vede, quasi volesse affidare al termine *respublica* il compito di indicare una ideale supersocietà (ossia la fusione delle due società Chiesa e Stato), ridando poscia a detto termine il significato di Società Statale, dichiara: « *nihilominus ecclesiam tamen esse in republica non vi-cissim (dicendum); quum ecclesia christiana non qua talis, sed quatenus est societatis humanae species, sit pars reipublicae, res-*

*publica autem non sit pars ecclesiae, etsi cives singuli membra quoque ecclesiae esse possunt* » (p. c., p. 419); così, in un modo più tortuoso, giunge alla conclusione del Pufendorf: *ecclesia=collegium*.

Veramente viscido a questo riguardo, il BÖHMER, il quale dopo essersi lagnato del *Ius Pontificium* che (*Ecclesiam*) *tamquam rempublicam statumque civilem concipit* (*Ius Parochiale*, Ed. IV, Halae Magd. 1730, Sectio I, Cap. I, § 1, p. 1), cosicché si sarebbe sul punto di assicurarlo che la Chiesa non pretende di essere il *bis in idem* dello *Status seu Respublica Civilis*, lo si vede accogliere senza commento la dichiarazione dell'HUBER: « *Non potest Ecclesia s p e c i e m reipublicae aut statum constituere* » (dunque, mai, in nessun modo, società perfetta) (*De iur. civ.*, lib. I, sect. 4, c. 1, § 36, citato dal Böhmer, Cap. II, § XV, p. 15).

Non meno, anzi più urtante, il NELLER, giustissimamente all'Indice (con piacere abbiamo visto che dopo il nostro richiamo [Art. I, « Salesianum » VI (1944), p. 17], la terza edizione di un'importantissima pubblicazione di D. P. E. lo rimette all'Indice, mentre il Rev. P. BENDER, servendosi ancora della II Ed. di tale pubblicazione, lo lascia fuori; V. *Ius P. E.*, p. 19, nota 1), pur sapendo quale significato i protestanti dopo Pufendorf annettono alla parola *collegium*, scrive: « *Societas ista (la Chiesa) habens corpus et animam unam (Act. 4, 32) constituit perfectissimum collegium* » (*Principia Iuris Publici Ecclesiastici Catholicorum ad Statum Germaniae accommodata*, Francofurti et Lipsiae, 1746, n. VII). Nel numero seguente, riaccostandosi alla dottrina cattolica della *Ecclesia=societas inaequalis*, dichiara: « *Hoc collegium fuit ordinatum, constans inaequalibus membris, non eundem actum habentibus* » (n. VIII).

(24) Contro queste opere il NELLER metteva in guardia i Teologi del suo tempo: « *Meminisse quoque velint Theologi nostri dogmatici, hodie nova sibi bella moveri, non tam a Theologis adversarum partium: qui nonnisi vetera subinde recoquunt, pridem vapulantia, quam a Juris Consultis, et Pseudopoliticis, qui magna cum Böhmero turma in eo fere desudant omnes, ut ea quae publicis iuris sunt circa sacra convellant, hierarchiam, Episcopatum, Primatum, elevent, forum canonicum in laicos transfe-*

— almeno parzialmente — della teologia, si pretendeva di presentare il puro e genuino Diritto Ecclesiastico (25), ossia di stabilire il vero *Status Ecclesiae* (26), la risposta cattolica dovette essere data con analoghe pubblicazioni. Si dovette quindi creare una nuova scienza ecclesiastica (27), indirizzata alla giustificazione dei diritti della Chiesa, piazzata non sull'area della Teologia (28),

*rant*», ecc. (*Paraeneticus discursus de studiis SS. Theologiae et SS. Canonum coniungendis*, n. XXIII, in *Opuscula omnia Iuris Ecclesiastici, publici et civilis ecc.*, Augustae Trevirorum, 1787, p. 109).

Il Neller però — candida colomba — quando deve incominciare a parlare delle autorità della Chiesa, (da lui stesso definita: «*Coetus sacer hominum baptizatorum, qui sub regimine Pastorum veram Christi doctrinam unanimiter profitentur*») osa dire: «*De capite et membris huius coetus consulto hic abstraho, ne, quod nolo, in ipso mox vestibulo litigare cogar*» (*Principia Iuris Publici Ecclesiastici, Introd.*, n. V).

(25) Naturalmente, con questa pretesa andava congiunta quella di avere rinnovato *ab imis* lo studio del Diritto Ecclesiastico: «*Si ullo umquam tempore studium iuris ecclesiastici excutum, et ex solidissimis traditum est principiis certe haec nostra aetas, omnium confessione illam restauratae iuris ecclesiastici prudentiae gloriam est consecuta* [...] *Non loquar iam de temporibus ante reformationem, quibus veritas adeo conculcata et prostrata erat, ut solis nugis monasticis et placitis aulae Romanae inhaerere integrum esset. Ad statum iuris ecclesiastici post haec tempora potius me confero*», ecc. (BÖHMERUS J. Henn., *XII Dissertationes Iuris Ecclesiastici Antiqui*, Ed. II, Halae, 1729, Praef. X, 2). Il medesimo autore scrivendo dopo il Pufendorf — lo «scopritore» del «genuino» *status* della Chiesa —, mette sulle tracce per capire come mai fino al protestantesimo si è sempre «sbagliato» in fatto di Diritto Ecclesiastico: «*Confusionem ingentem in iure ecclesiastico peperit, quod illi, qui huic iuri operam dederunt, statum genuinum ecclesiae non indagaverint, simulque hunc terminum ab omni aequivocatione liberaverint. Nam nisi accurate intelligatur quodnam societatis genus constitutum ecclesia, nec de juribus ecclesiasticis recte iudicari potest cum iura sequantur statum societatis*». (*Jus Parochiale*, Sectio I, Cap. II, § 1, p. 9).

La dialettica protestante ondeggiò parecchio prima di trovare il suo punto d'appoggio; questo venne con la teoria delle *ecclesiae-collegia* del Pufendorf (V. Art. IV, «*Salesianum*», X, 1948, n. 8, p. 228, nota 43); donde tutte le possibili lodi all'Autore del-

l'«aureo» libello *De habitudine Religionis Christianae ad vitam civilem*.

Non dispiacerà avere sott'occhio la disinvolta dicitura con cui lo SCHWARZ dichiara il suo proposito di entrare in lizza con il dottore protestante: «*Tractandae controversiae methodum nobis Moralistae protestantici dabut [...] et quia Puffendorfio velut Primipollo, tantopere synciput inclinat, hoc prae caeteris decorticato, caeteros implumes dabimus, qui instar corniculae plerumque non nisi Puffendorfii pennis superbiunt*» (*Institutiones Iuris Publici Universalis Naturae et Gentium*, Venetiis, 1760, Pars I, Tit. III, Instructio II, § 1, Resp. III, p. 244).

(26) Il definire questo *Status* era appunto l'oggetto del *Ius Publicum*; V. sopra, nota 3, che cosa si attendeva il TITIUS dai cultori del *Ius. P. Germanicum*. Abbiamo già udito (V. nota 25) il Böhmer lamentarsi della «confusione» determinata nel campo del Diritto Ecclesiastico dal fatto che coloro qui huic iuri operam dederunt, statum genuinum ecclesiae non indagaverint.

(27) Tanto più perchè questo nuovo tipo di scienza ecclesiastica era stato in certo modo lanciato dai Protestanti: «*Postquam Protestantium seditio in Ecclesia commota est, ordinataque methodo eiusdem protestatem oppugnare ii cooperunt, primi scilicet omnium ius publicum ecclesiasticum, veluti novam quanquam scientiam proponentes, fallacibus quidem principiis magna cum arte initio constitutis, logicisque exinde conclusionibus accurate derivatis; posteaquam Protestantium conatus ex ipso Catholicorum gremio ingenti studio Regalitae exceperunt...*» (TARQUINI, *Iuris Ecclesiastici Publici Institutio*nes, Ed. XIX, Roma, 1904, p. X).

(28) Già il NELLER, che come abbiamo visto sopra (nota 24), si sentiva in dovere di mettere in guardia contro le nuove opere di marca giuridica dei Protestanti, pur dichiarando che *hi sunt vel maxime confutandi per dogmaticam* (o. c., p. 109), sentiva però subito il bisogno di chiedersi: «*At quis hoc faciat? An Theologus sine disciplina canonica, huiusque adminiculis, an jure naturae, gentium publico?*» (ivi, p. 110). Eppure, il Neller riconosceva che «*Theologus dogmaticus fere totus est in*

ma su quella del Diritto, quindi con una *ratio*, tesi, termini nuovi (29).

Dapprima però non si cercò un posto riservato in quest'area, ossia la difesa dei diritti della Chiesa dai Cattolici, in realtà, venne condotta tra le pagine del *Diritto Canonico* (specialmente nei capitoli introduttivi) (30); nè

*proelio contra hostes veritatis, prolixe hanc demonstrans, et oppositas argutias dissolvens*» (o. c., p. 102).

Qualche decennio più tardi, cioè nel 1767, in una solenne prolusione accademica tenuta in occasione della laurea di Giuseppe Ianoch, il prof. Giuseppe Antonio RIEGGER, per animare allo studio del diritto pubblico domandava enfaticamente: « *Dicant nobis id genus sciolii, propriisque plus aequo confisi viribus, incauti blaterones, qui uno aut altero tractatu theologicu contenti, iurisprudentiae ecclesiasticae disciplinam fastidiose aspernantur, dicant: totumne iuris ecclesiastici publici sistema hisce in tractibus continetur?* », per rispondersi, evidentemente, con una esplicita negazione: « *Quam parce ac sparsim dumtaxat haec materia per omnes fere theologiae partes distribuitur: quam parum complete aut exacte quantumque abest, ut iustum aliquam disciplinam efficiat! Quid?* *Quod obiter dumtaxat quantumque ipsorum ad institutum necesse est, haec theologi accommodant; secus ac juriconsulti faciunt, atque iuris praecipue canonici interpretes.* » Anch'egli, come il Neller (V. sopra, nota 24) sente il bisogno di dire che « *Accedit quod non ratio dumtaxat utilitatis suadeat, sed ipsa fere temporum nostrorum necessitas postuleat, data opera et ex institutione pertractari* » (*De necessitate studii iuris publici ecclesiastici, in Opuscula ad Historiam et Iurisprudentiam praeclipe ecclesiasticam pertinentia*, Friburgi Brisgoviae, 1773, pagina 376).

Naturalmente, nelle espressioni del Rieger bisogna saper eliminare le esagerazioni, motivate dalla sua ammirazione per « *personatos illos Febronios [...] et viros in omni antiquitatum historiaeque studio versatissimos, et strenuus valide praeiudiciorum quoruncumque impugnatores, atque monstruorum scholasticorum debellatores fortissimos...* » (ib., p. 377).

(29) Questo era necessario perché non si credesse dai Protestanti che i Cattolici avessero paura di misurarsi sul campo del Diritto. Il TITIUS infatti non aveva dubitato di asserire che lo studio del Diritto Pubblico era stato provocato dalla necessità di difendersi contro i soprusi e le invadenze dei Papi nei diritti dell'Impero: « *Eius (Juris Publici Germ.) vero excolendi occasionem intolerabilis Pontificum tyrannis praebuisse censemur* » (*Specimen Iuris Publici*, lib. I,

cap. I, § 36, p. 16). Dunque, occorreva dimostrare fin dove la Chiesa intendesse giungere, rispettando pienamente i diritti dello Stato.

Eppero bisognava fare del Diritto Pubblico, seguendo più o meno il metodo dei Protestanti; non bastava rispondere con le sole Decretali. È la precisa osservazione fatta da Paolo Giuseppe RIEGGER, padre di Giuseppe Antonio, citato nella nota precedente: « *... quam inepti sint illi, qui in quaestionebus juris ecclesiastici publici ad solas suas (!) decretales confugiunt* » (*Institutionem Iurisprudentiae Ecclesiasticae Pars I, principia Iuris Eccl. continens*, Ed. nova et emend., Lovanii, 1780, Sectio II, C. I, § CLVI, p. 137).

(30) Riteniamo di non sbagliare asserendo che questo sorgere del *Ius P. E.* tra le pagine del *Ius Canonicum* sia dovuto al fatto che siccome la espressione *Ius Publicum* in Germania aveva acquistato in quei tempi il significato di Diritto Costituzionale (V sopra, nota 3), essendo imbarazzante definire quali diritti (non tutti, evidentemente, promananti dal ceppo del Diritto Divino Positivo) erano da considerarsi inclusi, quali esclusi dal Diritto Costituzionale della Chiesa, dovette sembrare più opportuno trattare in globo del *Ius Ecclesiasticum*.

Non per nulla il NELLER osa chiamare la materia del D. P. E. *argumentum tam lubricum (... lapsus qui in arguento tam lubrico faciles sunt)* (*Principia Iuris Publici Ecclesiastici*, conclusione del libro, prima dell'Indice). Assai più moderato il BESEL: « *Materia sane ardua ac subtilis est tractare de Iuribus Ecclesiae...* » (*Dissertationes ad Ius Publicum Romano-Ecclesiasticum*, Erfordiae, 1714, Proleg., p. 1, b).

Del resto, anche per lo stesso *Ius Publicum Germaniae* i giuristi si erano trovati in imbarazzo, non sapendo se potevano ardire *in pulvere scholastico de potestate Principis (disputare)*. L'espressione è del CARPOV il quale sente il bisogno di dimostrare che non bisogna preoccuparsi se « *ex multorum opinione jus publicum in Academiis haud est tractandum*; giacchè, confessa: « *in aulis praesertim Principum et Magnatum, aulibus Professorum Academicorum illud pervertustum: Ne sutor ultra crepidam, insusurrare novimus. Putant scilicet, privato sola privata iura tractanda, publica vero in Cancellariis et archivis Principum sub fide*

si può già parlare di Diritto Pubblico Ecclesiastico — quale l'abbiamo descritto sopra — anche se alcune di tali pubblicazioni recano già la denominazione : *Ius Publicum Ecclesiasticum*. Infatti, — stando alla prospettata distinzione tra il Diritto Pubblico Ecclesiastico e il « Diritto Canonico Pubblico » — dobbiamo dire che tali opere sono un miscuglio di Diritto Canonico (= esposizione) e Diritto Pubblico Ecclesiastico (= giustificazione-difesa) dei diritti della Chiesa.

Sarà solo più tardi (cioè nel secolo XIX) che pian piano, e — lo ripetiamo — senza una esplicita consapevolezza dello specifico compito scientifico, sotto la denominazione di Diritto Pubblico Ecclesiastico si renderà indipendente la sistematica difesa della Chiesa *tamquam societas perfecta*, vale a dire, la nuova scienza ecclesiastica avrà un posto speciale nell'area del Diritto Ecclesiastico.

Ma, secondo quanto abbiamo fatto rilevare, nelle loro opere di marca giuridica i Protestanti, assieme alle nozioni, argomentazioni, discussioni, ecc. riguardanti il diritto naturale e positivo, facevano tranquillamente della teologia. Non c'è quindi da stupirsi che i Cattolici abbiano fatto altrettanto. Siccome poi ciò che faceva all'uopo si trovava già ammannito nel trattato *De Ecclesia*, non c'è nemmeno da stupirsi che la teologia captata nelle maglie del D. P. E. non fosse il frutto di costruzioni intraprese dai giuristi, ma semplicemente qualche cosa portato quasi di peso dal trattato *De Ecclesia* (31). Così fu delle tesi riguardanti la Chiesa come società visibile, gerarchica, monarchica, ecc., delle tesi riguardo alla potestà ecclesiastica, al *subiectum immediatum* di tale potestà, ecc.

Epperò — l'abbiamo già notato — pian piano, e sia pure senza perseguire uno scopo scientificamente definito, del progresso, tanto nella impostazione come nella elaborazione di tutto il D. P. E., ce ne fu; ciò che dando una sempre più marcata fisionomia a questa scienza, contribuì perciò stesso a distinguerla

*silentii diligenter asservanda, nec juvenibus, utpote auditoribus inidoneis, propo-nenda ac propalanda esse* » (*Iurisprudentia Ecclesiastica seu Consistorialis*, Ed. III, Lipsiae, 1665, Lib. II, Tit. XXV, def. 407, p. 631). Perciò, dopo essersi chiesto se è veramente sostenibile che *in pulvere scholasticō de potestate Principis non est disputandum* (*ib.*), passa a dimostrare che « *permittendum omnino in Accademiis jus publicum tractare* » (*iv*).

Ci sembra poi di poter ravvisare una sopravvivenza della sopradetta titubanza di presentare in sede separata il Diritto Pubblico Ecclesiastico, in quelle opere che ne trattano bensì a parte, ma nello stesso volume o serie di volumi, il tutto sotto la comune denominazione : *Summa... Institutio-nes... Lineamenta... Iuris Ecclesiastici Pu-blici et Privati*.

Invece, quando, sia pure solo tacitamente, si fu d'accordo nel riconoscere ai trattati di D. P. E. un carattere apologetico di giustificazione difesa di quella parte del Diritto Pubblico della Chiesa che ha bisogno di essere giustificato e difeso, quando cioè non si dovette più affrontare la responsabilità di pronunciarsi su quello che forma il Diritto Costituzionale della Chiesa, uscirono pubblicazioni dedicate unicamente al D. P. E.

(31) Perciò si sente il dovere di scusarsi presso i Teologi. A un certo punto del suo *De studio iuris ordine atque methodo scientifico instituendo* l'ICKSTATT dichiara : « *Theologiae potius, quam politicae consideratio-nis modo dicta esse videntur. Verum cum iuris canonici fundamenta et principia abs-que praesupposita notione ecclesiae non in-telligantur, instituti ratio vix improbabitur* » (§ XXVIII, p. 67).

dalla Teologia Fondamentale. Tuttavia, specialmente per tutto quello che riguarda il Diritto Pubblico Ecclesiastico Interno, sussiste ancora oggigiorno un sostanziale *bis in idem* con la parte apologetica dell'attuale trattato *De Ecclesia* della Teologia Fondamentale (32).

Orbene, fino a qual punto potrebbe essere eliminato questo inconveniente? (33).

**4. — Come si possa eliminare il *bis in idem* riscontrabile nel *De Ecclesia* e nel Diritto Pubblico Ecclesiastico Interno.**

**a) Il D. P. E. I. deve partire dal dato teologico.**

Diciamo subito, senza timore di sminuire quanto siamo venuti esponendo, che nella impostazione delle questioni di competenza del D. P. E. I. ci si deve collocare sul piano teologico, cioè ci si deve rifare al dato teologico. È assurdo che trattando dei diritti della Chiesa *ad intra* — quindi con i battezzati — questi possano riuscire l'accettazione almeno della Sacra Scrittura. Quindi — lo ripetiamo — ci si può e ci si deve collocare sul piano teologico: si può pretendere che gli eterodossi ascoltino le argomentazioni poggianti sul dato della Scrittura, si deve rispondere alle obbiezioni che essi ricavano da questo stesso dato (34). Ma, evidentemente, rifarsi alla Scrittura non vuol dire che si debba fare della pura e semplice teologia. Nel terreno pregiuridico, con le verità di ordine filosofico, sociologico, ecc. possono benissimo trovare posto anche le verità rivelate. Senonchè, mentre nel *De Ecclesia* si parte dalla Scrittura per la costruzione teologica, nel D. P. E. I. invece, si dovrebbe partire esclusivamente per una costruzione giuridica.

(32) Se non si è preoccupati di affrontare *in limine quaestioonis* questo inconveniente, oltre al fatto di realizzarlo più o meno ampiamente, rimarranno delle perplessità circa l'oggetto della trattazione (Cfr. OTTAVIANI, *Institutiones Iuris Publici Ecclesiastici*, Ed. III, Romae, 1947, vol. I, n. 208, p. 390).

(33) Naturalmente, il difetto di una netta distinzione tra il *Ius Publicum Ecclesiasticum* ed il *Ius Canonicum Publicum* non può non determinare esitazioni nello stabilire la distinzione tra il *Ius P. E.* e la Teologia Fondamentale; cfr. Art. IV, « Salesianum », X (1948), p. 221, nota 32.

(34) Non comprendiamo perchè il Rev. do P. BENDER asserisca che « *Multae igitur habentur in iure publico demonstrationes quae quidem probant conclusiones pro catholicis; non autem pro omnibus aliis* » (*Ius Publicum Ecclesiasticum*, n. 8, p. 20). Perchè solo *pro Catholicis*? Certamente, se si respinge il dato teologico, non si può di-

scutere, dimostrare ecc.; ma i battezzati, anche se non cattolici, possono logicamente respingere se non altro la Sacra Scrittura? Il rifiuto del dato teologico potrà venire da uno Stato Infedele, al quale perciò non crediamo che si possano portare le ragioni che il Dr. IUNG fissa nel suo trattato: « *L'État infidèle est tenu de respecter ces droits essentiels de l'Église, car ils sont inhérents à la mission DIVINE* (messa in maiuscolo dal sottoscritto; eppero, se ritengono divina la missione della Chiesa, come possono rimanere infedeli?) *de se réprendre dans l'univers entier* » (*Le Droit Public de l'Église dans ses relations avec les États*, Paris, 1948, p. 133). Però se con tali Stati non ci si può collocare sul piano teologico — facendo riconoscere che la Chiesa ha una missione divina (fondata cioè sulla rivelazione) —, sarà possibile mettersi sul piano del diritto naturale, del diritto internazionale, ecc.; cfr. Art. IV, « Salesianum », X (1948), p. 222, nota 33.

**b) Il D. P. E. I. nella sua costruzione deve procedere *habita ratione Status*.**

Che cosa poi potrebbe costituire la spina dorsale delle due differenti costruzioni, ovvero la linea di demarcazione che impedisca ai Giuspubblicisti di sconfinare nella Teologia, ai Teologi di invadere il campo ormai riservato al D. P. E.?

A nostro modo di vedere, che chiariremo più avanti, tale linea di demarcazione — risolventesi nella determinazione dell'oggetto formale delle due distinte scienze ecclesiastiche — è quello già presentato sopra nel riassunto che precede queste considerazioni. Il *De Ecclesia* è uno studio della Chiesa *in se ipsa*, il D. P. E. I. uno studio della Chiesa *habita ratione Status* (35).

Entrambi — ci si perdoni la ripetizione — partono dal comune dato teologico, vanno però a raggiungere due scopi distinti, ossia a considerare la Chiesa rispettivamente sotto l'aspetto teologico e sotto l'aspetto giuridico. Nel primo studio si constata quello che la Chiesa è riguardo alla religione; nel secondo — giacchè con il termine *giuridico* si indica tutto quello che è *hominis ad hominem propatio*, si vede ciò che è la Chiesa *come società esterna* (cioè nel mondo societario), in se stessa (= *ad intra*, ma non prescindendo da quello che è lo Stato), e in rapporto alle altre società (= *ad extra*, considerando direttamente i rapporti tra Chiesa e Stato, intravisti nello studio della Chiesa *ad intra*).

Ciò posto, passiamo a precisare le caratteristiche che a nostro avviso dovrebbero distinguere il D. P. E. I. dal *De Ecclesia*; seguiranno altre considerazioni riguardanti parimenti la deontologia del D. P. E. I.

**5. — La tesi della perfezione giuridica della Chiesa, premessa indispensabile per la trattazione del Diritto Pubblico Ecclesiastico Interno.**

La prima caratteristica che si presenta è questa: al D. P. E. I. si accede passando attraverso la « porta » della tesi della perfezione giuridica della Chiesa. Ossia, come abbiamo visto sopra, il D. P. E. si divide il Generale e Speciale. Allo Speciale, suddiviso in Interno ed Esterno, si arriva logicamente solo dopo aver assodato nel D. P. E. Generale che la Chiesa è una società perfetta.

(35) Questa formula *habita ratione Status*, se si tien conto del concreto significato legato alla espressione *Societas Perfecta* (V. infra, n. 5, b), può dirsi la esplicita dichiarazione di ciò che si intende asserire quando si dichiara di voler studiare questo o quel punto della Chiesa *sub aspectu iuridico*: « *Propositiones quibus doctrina haec (De subiecto potestatis ecclesiasticae) continetur, explicantur et probantur in tractatu de Ecclesia. Superfluum est hic repetere quae in alio tractatu iam docentur. Attamen in nostra disciplina quaedam utiliter fuent: doctrinam explicare sub speciali aspectu* »

*nempe iuridico, ut » ecc. (BENDER, *Ius Publ. Eccl.*, p. 143); cfr. anche OTTAVIANI, o. c., n. 208, p. 390.*

Noteremo poi, che gli scrittori dei vari trattati *De Ecclesia*, in genere, non tralasciano di accennare al problema Chiesa-Stato, ma anche se vi dedicano un apposito volume, come per es. il BILLOT (*Tractatus De Ecclesia Christi*, tom. II, *De habitudine Ecclesiae ad Civilem Societatem*, Prati, 1910), in realtà, ne fanno una semplice appendice alla trattazione del *De Ecclesia in se ipsa*.

**a) Si può e si deve partire da una dimostrazione condotta su argomenti teologici.**

Non è superfluo notare che se nella dimostrazione della perfezione giuridica della Chiesa possono essere utilizzati — sia pure con diversa efficienza probativa — tanto argomenti teologici quanto argomenti estrateologici (36), una dimostrazione condotta con soli argomenti teologici può assolvere la sua funzione di premessa al D. P. E. solo se tali argomenti teologici non vengono respinti (37). Peraltro, abbiamo visto testè che per quanto riguarda il D. P. E. Interno sarebbe assurdo non collocarsi sul piano teologico (almeno per la Sacra Scrittura); dunque è evidente che anche la tesi della perfezione giuridica della Chiesa, quale premessa al D. P. E. Interno possa e debba poggiare primieramente e fondamentalmente su prove ricavate dal dato teologico (quindi sulla Scrittura e sulla Tradizione). Gli altri argomenti serviranno ad integrare questa dimostrazione. Invece, riguardo al D. P. E. Esterno — come esporremo a suo tempo —, gli argomenti estrateologici sono di primo ordine.

**b) La premessa della perfezione giuridica della Chiesa ha un significato concreto: le società perfette volute da G. Cristo sono due: la Chiesa e lo Stato.**

Anche se semplice ripetizione di quanto è già stato detto sopra, s'impone un'altra osservazione che completa la visione dell'atteggiamento con cui si deve entrare nel D. P. E. Interno. Ricorderemo cioè che la tesi della perfezione giuridica della Chiesa in concreto vuol dire che le società perfette volute positivamente da Gesù Cristo sono due; la Chiesa e lo Stato (38). Perciò se nel campo della Teologia, avendo direttamente di mira il raggiungimento del fine soprannaturale mediante la incorporazione al Corpo Mistico di Cristo, la Chiesa è studiata *in se ipsa*, nel D. P. E. I. la Chiesa dev'essere considerata nell'arringo della vita terrena. I fedeli sui quali la Chiesa in forza del mandato di Gesù Cristo esercita il suo potere, sono simultaneamente i sudditi dello Stato. Questi fedeli la Chiesa nel D. P. E. I. non li raggiunge come nel *De Ecclesia* nell'immateriale dominio della realtà spirituale-soprannaturale ma li trova su un territorio su cui lo Stato si proclama sovrano (39). Dunque, si tratta veramente di uno studio condotto *habita ratione Status*.

(36) Cfr. Art. n. 10, « Salesianum », VII (1945), p. 65 ss.; Art. IV, n. 10, « Salesianum », X (1948), p. 230 ss.

(37) Cfr. Art. IV, « Salesianum », X (1948), p. 222, nota 33.

(38) Perciò giustamente il BENDER fa notare che « *Philosophi igitur merito non agnoscabant nisi unam societatem perfectam, unam scilicet specie* » (*Ius P. E.*, p. 28); e — vorremmo dire, con sincerità — dà ragione della consueta clausola *in suo ordine* che accompagna la definizione di società perfetta (... *quae bonum in suo ordine completum tamquam finem habens [...] est in suo ordine sibi sufficiens et indipen-*

*dens*) dichiarando: « *Aristoteles et S. Thomas, ut philosophus eius commentator (si noti quel ut philosophus; che si debba pensare S. Tommaso ut theologus riguardo a questo argomento, V. Art. III, « Salesianum » VIII (1946), pp. 88-90), loquentes de societate perfecta haec verba merito omitunt. Philosophus non cognoscit plures ordinis, in sensu quem verba habent in nostra definitione. Verba « in suo ordine » respiciunt pluraritatem, ordinum et quidem illam pluralitatem, quae orta est ex institutione Ecclesiae ut societas » ecc. (o. c., p. 42, p. 43 in fine et p. 55 nota 1). (39) Evidentemente, il nostro rilievo non*

Notiamo che la visione teologica completa della economia del Nuovo Testamento, per quello che riguarda la società, è offerta nel D. P. E. Esterno nello studio dei rapporti tra Chiesa e Stato. Però già nel D. P. E. I. si deve tener conto di quello che può e deve fare lo Stato; perciò la funzione dello Stato costituisce un limite che il Diritto Divino Positivo impone alla Chiesa nell'atto stesso in cui la chiama all'esistenza facendone l'altra Società Perfetta, la seconda oltre lo Stato, preesistente a Gesù Cristo.

**c) Imprescindibilità logica e motivazione storica della premessa offerta dalla tesi della perfezione giuridica della Chiesa.**

Tuttavia, pur avendo fatto ampie e precise dichiarazioni circa il dovere di avere presente lo Stato nella trattazione del D. P. E. Generale e Speciale Interno, non possiamo respingere una obiezione che in ultima analisi crediamo provenga dalla nostra assuefazione alla concreta distinzione tra Chiesa e Stato. Ci sembra cioè di udire formulata più o meno nei seguenti termini questa osservazione: « Una volta fissato che la Chiesa rispetta i diritti dello Stato, che bisogno c'è di preoccuparsi dello Stato per stabilire in base ai dati della rivelazione che la Chiesa ha il potere legislativo, giudiziale, coattivo, ecc. ? ».

Eppure, basta avere presente l'economia societaria del Nuovo Testamento per respingere l'obiezione. Infatti, gran parte di queste leggi, di queste sentenze, di questi provvedimenti coattivi della Chiesa (tutti quelli cioè che possono avere qualche interferenza con la felicità temporale), anche se appartenenti alla sfera *ad intra*, nella visione teologica della economia societaria voluta da Gesù Cristo, dovrebbero essere riconosciuti dallo Stato Cristiano-Cattolico. Perciò, anche solo per questa oggettiva esigenza, si deve logicamente discorrere dei diritti della Chiesa *ad intra* solo dopo aver superato la commisurazione con lo Stato, proclamando che la Chiesa è « *non minus quam ipsam civitatem genere et iure perfectam* » (40).

Ma a metterci su questa impostazione del D. P. E. Generale e Speciale Interno c'è pure — ed in certo senso, prima di tutto — una ragione storica: quella cioè che determina il sorgere del D. P. E.

implica approvazione incondizionata delle conseguenze che si ricavano dal diritto dello Stato sul territorio. Infatti, che cosa non si è ricavato da questa premessa? « *Cum Ecclesia neque territorium, neque ius gladii habeat a Christo [...] suasive tantum et directive, non coercitive poenas temporales irrogando, iudicat* » afferma il RICHERIUS (*Liberus de Ecclesiastica et Politica potestate* (1611) Coloniae, 1701, t. I, cap. XI, p. 45). Abbiamo visto sopra (nota 23) il PUFENDORF sentenziare che *ad statum aliquem constitendum* (qui la parola *Status* significa società perfetta) *requiritur territorium aliquod*, negando perciò che la Chiesa possa essere società perfetta.

Nonostante il suo regalismo, l'ICKSTATT prende in considerazione con un discreto senso di misura la relazione del diritto dello Stato sul territorio con la perfezione giuridica della Chiesa: « *Reipublicae Catholicae atque universalis speciem praeseferre ecclesiam (§ XXVII) monstravimus, et ex ipsa reipublicae notione eruimus. Licet enim ecclesia territorium non habeat, sed potius in regnis et territoriis, salvis Regum atque summorum magistratum m a i e s t a t i c i s i u r i b u s , subsistat: constat tamen...* »; (*De studio iuris ordine ecc.* § LIX, p. 85).

(40) *Immortale Dei*, § 49.

Il Protestantesimo nel suo attacco frontale alla Chiesa sotto l'aspetto giuridico per bocca di Pufendorf dice in sostanza: « Per noi la Chiesa non è una società perfetta, perchè *Gesù Cristo non le ha dato speciali autorità indipendenti dallo Stato*; ossia la Chiesa non è una *societas inaequalis seu hierarchica*, perchè è semplicemente un *collegium* » (41).

(41) « ... *Cardo dogmatum [...] in eo vertitur, utrum Salvatori nostro, dum viam ad salutem aeternam perveniendi mortalibus pandit, pariter introducere placuerit potestatem quampiam sacram, quae idonea ac sufficiens sit constituendo certo statui a vulgaribus civitatibus separato* » (*De habitudine Religionis Christianae ad vitam civilem*, p. a, 3).

Più esplicito ancora il BÖHMER: « *Huc redire videtur tota Hierarchicorum sententia, dari imperium et regimen in Ecclesia solis sacerdotibus competens et a civili distinctum...* » (osservazione del Böhmer al testo del *De MARCA, Dissertationum De Concordia Sacerdotii et Imperii seu de Libertatibus Ecclesiae Gallicanae libri octo, quibus accesserunt [...] Iusti H. Boehmeri selectae observationes, Bambergae, 1788, t. I, p. 326*).

Da questa pretesa di non riscontrare nelle fonti della rivelazione l'istituzione da parte di Gesù Cristo di speciali autorità per la sua Chiesa, si passa a vedere nella gerarchia della Chiesa Cattolica *veluti monstrum politicum, status in statu, Reipublicae perniciosissimum*, come ci attesta lo SCHWARZ (*Institutiones Iuris Publici Universalis, Naturae et Gentium, Pars I, tit. III, Instructio II, § 1, p. 243*); il quale perciò fa notare che « *Est enim hierarchica Ecclesiae potestas Catholicae religionis Palladium; eiusdem profanatio, sectae protestantiae Ilium: amoto illo, ruat illa; expugnato isto, Troia protestantica destruatur, necesse est* » (iv).

La « *illegittimità* » della gerarchia cattolica diventa poi per i protestanti l'argomento per provare ad usura il *ius in Sacra dei Principi*; nè si ometterà di far loro notare — ... nel modo più disinteressato! — che « *vix est, ut plena libertas regnis asseri possit, quandiu in his substituitur principiis: 1. ecclesiam quandam constituere rempublicam separatam et a republica saeculari distinctam; 2. gaudere proprio imperio atque iurisdictione; 3. magistratus proprios eidem a Salvatore esse datos...* » (Böhmer I. H. nella edizione latina del FLEURY, *Institutiones Iuris Ecclesiastici*, Ed. IV, Parisiis, 1768, cap. XXV, p. 754, in nota).

Il CARPOV, nel suo servilismo, giungerà a vedere nell'aquila bicipite l'emblema del duplice potere del Principe nelle cose tem-

porali e spirituali: « *Mihi si penitiores cogitationum recessus sint explicandi, dixerim insignia Aquilae duplex designare Regimen, seculare et ecclesiasticum Imperatori divinitus demandatum; Unicum enim Aquilae corpus quemadmodum binis exornatur capitibus, ita Imperator unus duplex sustinet Regimen, duplex Imperium, Unum caput ecclesiasticum jus Maiestatis, alterum seculare designat; Unum Ecclesiae caput Episcopum et Pontificem, alterum Imperii caput, Regem et Caesarem repreäsentat...* » (*Iurisprudentia Ecclesiastica seu Consistorialis, Introd.*).

L'HUBERUS invece, dichiara che nemmeno nell'ipotesi in cui il Papa fosse davvero il Vicario di Cristo, lo vedrebbe indipendente dal Cesare: « *Quare Pontifex Romanus, si maxime esset vicarius regni, quod Christus habet in terris; quod nimurum procul abest a vero: tamen nihil haberet iuris, nisi in his, quae Deus suo solius iudicio addixit. At ius Imperii nullo modo neque directe neque per consequentiam, concessio illo Vicariatu, adiscere posset; adeoque in omnibus iis, quae praecedenti capite enumeravimus, Imperio cuiusque Reipublicae obnoxius esset* » (*De Iure Civitatis, Francfurti et Lipsiae, 1752, lib. I, cap. XXIV, p. 242*).

Il Böhmer nelle sopracitate note all'opera del De Marca, pur di darla contro il Papa, non rifugge il ridicolo: « *Quidam impudenter unice Pontifici et ordini clericali omnia deferunt, quorum in numero [...]. Quidam omnia Principi tribuunt, sed hi admodum pauci sunt, qui a boni* » (!). (o. c., p. 327).

Ecco invece con quale meraviglioso equilibrio l'A. della *Histoire du Droit Public Ecclésiastique François* (Londra, 1736), mentre parla delle due *Puissances Souveraines*, fa la Chiesa soggetta allo Stato: « *L'Église est considérée tout ensemble comme Corps politique, et comme Corps mystique et sacré. C'est un Corps politique par rapport à l'État; c'est un Corps mystique par rapport à Jesus-Christ. Comme Corps politique, c'est une Assemblée de peuples unis par les mêmes Loix sous un même Chef temporel. Comme Corps mystique, c'est une Assemblée de Fidèles unis par une même Foi sous un Chef Spirituel*

Quindi la previa dimostrazione della perfezione giuridica della Chiesa, che oggi a noi sembra premessa indispensabile per intraprendere la considerazione dei rapporti tra Chiesa e Stato (42), per i Protestanti — quando motivarono il sorgere del D. P. E. —, e conseguentemente per lo stesso D. P. E. (che doveva dare loro una risposta adeguata), risultava una premessa non meno indispensabile per fissare i diritti della Chiesa *ad intra*.

#### 6. — Necessità di evitare l'apriorismo nel dichiarare la Chiesa Società Perfetta.

Ma quale è la portata di questa premessa? Ossia, quali conseguenze ha nel D. P. E. I. la riconosciuta perfezione giuridica della Chiesa?

La risposta a questi interrogativi ci riporta alla questione del contenuto effettivo della qualifica di Società Perfetta vendicata alla Chiesa.

Orbene, discorrendo della tesi fondamentale del D. P. E. abbiamo deplo-  
rato l'apriorismo con cui suole essere introdotta questa tesi (43). Lanciato *in vacuo* il concetto di società perfetta, si passa a descriverne le prerogative, più o meno nel modo che si seguirebbe per un'isola che si suppone doversi trovare in un determinato punto dell'oceano, precisando le proprietà e caratteristiche senza le quali l'isola non sarebbe più isola, e... la società perfetta non sarebbe più tale! Anzi, in tali descrizioni sono predeterminate le relazioni tra «società perfette», sia in tempo di pace, come in tempo di guerra...! Dunque, tutto previsto e descritto, cosicchè quando si sentenzierà che la Chiesa è società perfetta, per presentarla sotto questo aspetto, in realtà, non ci sarebbe altro da fare che togliere nella precedente descrizione la espressione: *società perfetta*

[...] *Ainsi deux Puissances Souveraines sont associées au Gouvernement de l'Église. La Temporelle est la première dans l'ordre naturel; car l'Église est dans l'État*», ecc. (vol. II, p. 1).

Non meno disinvolto nel salvare le *deux Puissances Souveraines* è Roland LE VAYER de BOUTIGNY: «*L'Église se peut considérer en deux manières, ou comme un Corps politique ou comme un Corps mystique* [...] *considérant l'Église comme un Corps politique, son Chef est le Magistrat politique, c'est-à-dire cette Puissance temporelle en qui réside la souveraineté d'un État que nous appellen Roi dans la plupart de Monarchies* [...] e questo è parlar chiaro). *Considérant l'Église comme un Corps mystique, son Chef est le Pape. Ainsi deux Puissances Souveraines* (!!) *se trouvent associées au gouvernement de l'Église*». Questo invece è... un po' meno chiaro, ma la «chiarificazione» viene subito: «*La temporelle est la première dans l'ordre naturel, car* [...] *Mais dans l'ordre surnaturel, la spirituelle est la plus considérable, sans doute,*

*en excellence et en dignité* (come si vede, tutto è salvo). (*Traité de l'autorité des rois touchant l'administration de l'Église*, Londres?, 1753, pp. 1-3). V. *infra*, nota 77.

(42) Sia sul piano teologico, quanto sul piano del diritto positivo, giacchè anche con argomenti estretologicici si può giungere a dimostrare che la Chiesa è un «ordinamento giuridico originario primario autonomo». Cfr. D'AVACK, *Chiesa, S. Sede e Città del Vaticano nel ius publicum ecclesiasticum*, Firenze, 1936, n. 12. V. pure DOSSETTI G., *Chiesa e Stato Democratico*, Roma, Edizioni Servire, 1947, p. 16 ss.

Il positivismo giuridico si preoccupa di vedere se la Chiesa è una *societas iuridice perfecta*; i Protestanti invece, e quanti si propongono il problema *ad intra*, vogliono constatare se la Chiesa è una *societas iure (seu legitime) perfecta*; Cfr. art. III, «*Salesianum*», VIII (1946), pp. 109-112.

(43) Cfr. Art. III, nn. 5-6, «*Salesianum*», VIII (1946), p. 82 ss.

mettendo al suo posto la parola *Chiesa*: la Chiesa è..., ha come proprietà..., ecc.

Il guaio si è che tutto questo che si dice in tal modo della Chiesa falsa la realtà; di fatto, il concetto di società perfetta — in quanto applicato alla Chiesa e allo Stato — fu ricavato per astrazione dalla realtà concreta dello Stato e della Chiesa, quali furono voluti da Gesù Cristo. Ossia l'espressione (44) «società perfetta», che in Aristotele (45) ed ancora in S. Tommaso (46) è legata ad un concetto «monistico» (Lo Stato è la società perfetta) (47), nelle pubblicazioni di D. P. E. è presa per indicare un concetto «dualistico» (La Chiesa e lo Stato sono società perfette). Potremmo dire perciò che il concetto di società perfetta analizzato dai Giuspubblicisti Ecclesiastici, è stato dedotto dalla concreta realtà: *Chiesa e Stato*, nè più nè meno — ci si passi il paragone — di quello di *mano*, dedotto dalla realtà: *mano destra e mano sinistra*.

Orbene, è ovvio che se è mano tanto la destra quanto la sinistra, non ne segue l'identificazione delle due mani. Così, società perfetta è tanto lo Stato quanto la Chiesa, ma come la mano destra (con buona pace dei mancini) non è identica alla sinistra, nello stesso modo la società perfetta che ha come fine la prosperità temporale non è identica alla società perfetta che ha come scopo il bene ultraterreno e soprannaturale.

Queste considerazioni ci portano a dedurre che quantunque si sia fissata la categoria *società perfetta*, derivando però essa dalle sole due realtà concrete: *Stato* e *Chiesa*, a) non si dovrebbe parlare della Chiesa come società perfetta senza avere presente il compito dello Stato (48); b) la perfezione giuridica della Chiesa si risolve nella sua assoluta indipendenza dallo Stato circa tutto ciò che non è compreso nella sfera di attribuzione di esso Stato (49).

Conseguentemente, è legittimo pensare *a priori* che lo Stato possa disporre di un determinato potere che la Chiesa non ha, e viceversa; senza che questo importi inferiorità di una delle due società nei riguardi dell'altra (50). Per essere perfetta la mano destra — ci si consenta di ritornare sul paragone — non è

(44) Ivi, n. 6, a), pp. 83-84.

(45) Ivi, p. 86.

(46) Ivi, p. 87, nota 43 e pp. 88-90; V. inoltre sopra, nota 38.

(47) Del resto, non per nulla il PUFENDORF stabilisce che la Chiesa è semplicemente un *collegium* (una società non perfetta) mettendola a paragone con lo Stato (*De habitudine Religionis Christianae ad vitam civilem*), per ricavare, secondo lui, che Gesù Cristo non fondò un'altra società perfetta.

(48) Basta a questo effetto aver presenti le giuste esigenze dello Stato derivanti dai suoi diritti sul territorio (V. sopra, nota 39), senza peraltro consacrare l'onnipotenza statale, ricorrendo niente meno che alla Scrittura, come troviamo nel *Libellus de Ecclesiastica et Politica potestate*, in cui il RICHERIUS afferma: «Territorium iure divino naturali addictum esse civili societati [...]. Hoc autem pro me doceat Psalmista:

*Caelum caeli Domino, terram autem dedit filiis hominum. Psalm. 13» (Demonstratio, cap. XI, p. 48).*

Il JOURNET osserva: «Si l'Église est par essence aterritoriale, elle sera donc contrainte d'habiter sur les territoires d'autrui. En ce sens, elle vivra sur la terre comme une étrangère [...] l'Église, plus grande que les États, leur est soumise sous un aspect particulier. Elle sera tenue d'obéir à leurs iustes lois», ecc. (L'Église du Verbe Incarné, Paris, 1941, chap. VI, pp. 227-228).

(49) Giustamente quindi Mons. SARRELLI ha voluto chiamare il suo libro, dedicato alla spiegazione dottrinale e storica della proposizione 19 del Sillabo (*Ecclesia est vera perfectaque societas*): *L'autonomia della Chiesa*, Napoli, II ed., 1868.

(50) Cfr. Cfr. Art. III, n. 10, b, «Salonianum», VIII (1946), pp. 132-133.

necessario che abbia le proprietà della mano sinistra, e viceversa; e ciò appunto perchè la mano destra fu armonicamente prevista e disposta per stare assieme alla sinistra. Per essere società perfetta è sufficiente che la Chiesa non debba dipendere dallo Stato; non è affatto necessario che essa possieda ciò che ha lo Stato. Stato e Chiesa furono anch'essi armonicamente previsti e disposti per il bene totale dell'umanità (51).

Per scendere ad una applicazione pratica — e forse alla più interessante — di quanto stiamo dicendo, accenneremo alla questione del *Ius Gladii* (che peraltro abbiamo già richiamata negli studi precedenti (52).

Che cosa è avvenuto dal fatto di introdurre *in vacuo* il concetto di società perfetta e di elaborare, non meno immaginariamente, tale concetto? Parte essenziale dell'*imperium* è la coazione; dunque, si disse, esplicitamente o implicitamente, la Chiesa non è una società perfetta se non ha la coazione *come l'ha lo Stato*. Invece, — prescindendo da quanto si può ricavare in proposito dalle fonti della rivelazione — *a priori* è legittimo sostenere che la Chiesa non cessi di essere società perfetta anche se in fatto di coazione non avesse quello che ha lo Stato, purchè per questo motivo non debba essere in qualunque modo dipendente da esso Stato (53). Ancora una volta: la mano destra e la mano sinistra sono previste armonicamente; non c'è dunque motivo che la sinistra per non cessare di essere mano, debba fare ciò che fa la destra, e viceversa. Così, non è detto che la Chiesa cessi di essere società perfetta se eventualmente fosse solo lo Stato che legittimamente possiede il *Ius Gladii*.

Concludendo questo settore di considerazioni, diremo che nell'intraprendere l'analisi della *potestas Ecclesiae*, si deve sistematicamente avere presente il limite estrinseco opposto da ciò che la disposizione divino-positiva ha riservato alla competenza dello Stato per tutta la potestà della Chiesa in foro esterno, nelle sue tre funzioni fondamentali: legifera, giudiziale, coattiva (54).

(51) « *Sed quia utriusque (potestatis) imperium est in eosdem, cum usuvenire possit, ut res una atque eadem quamquam alter atque alter sed tamen eadem res ad utriusque ius iudiciumque pertineat, debet providentissimus Deus, a quo sunt ambae constitutae, utriusque itinera recte atque ordine composuisse; Quae a ute sunt, a Deo ordinatae sunt* [Rom., XIII, 1] » (*Immortale Dei*, § 25).

(52) Cfr. Art. II, n. 8, « *Salesianum* », VII (1945), pp. 63-64; Art. III, n. 10 b, « *Salesianum* », VIII, p. 133.

(53) Cfr. BENDER, *Ius Publicum Ecclesiasticum*, p. 137.

(54) Quindi, se nel D. P. E. Esterno si considerano *ex professo* i rapporti tra Chiesa e Stato, nel D. P. E. Interno, pur es-

sendo considerata *ex professo* l'organizzazione della Chiesa, lo Stato è tuttavia presente; per questo motivo abbiamo proposto la formula: (studio della Chiesa) *habita ratione Status* (V. art. IV, « *Salesianum* », X (1949), p. 222). Abbiamo riscontrato con piacere una conferma dei nostri rilievi nella seguente raccomandazione del Rev. P. BENDER: « *Divisio (Iuris P. E. in internum et exterum) optima est. Caveat autem lector ne nimis urgeat hanc divisionem. Nam plura iura quae ad unam partem pertinent, etiam ad aliam partem quoque suam extendent efficaciam. Thesis: « Ecclesia habet potestatem iudicariam », ad ius publicum pertinet internum. Tamen aliqualiter etiam agit de iure Ecclesiae erga Societatem civilem » ecc.* (o. c., p. 59).

### 7. — Il diverso atteggiamento della Chiesa e dello Stato di fronte al bene particolare.

Un altro rilievo fondamentale che deve presiedere tutta la considerazione del D.P.E.I. è quello che riguarda la diversa preoccupazione della Chiesa e dello Stato quanto alla raggiungibilità del bene particolare e del bene comune nella sfera della rispettiva competenza (55). Siccome però *in humanis* l'insopportabile legame dei beni temporali con quelli spirituali obbliga la Chiesa a interessarsi anche dei beni temporali — non solo nella parte sesta del libro III del *Codex I. C.* (56) —, distinguiamo ciò che è mezzo diretto da quanto è solo mezzo indiretto per il conseguimento della felicità soprannaturale, per rivolgere unicamente l'attenzione all'atteggiamento della Chiesa di fronte a tutto quello che è direttamente (57) ordinato alla felicità soprannaturale.

Il problema dell'adeguatezza dei mezzi ai corrispondenti fini societari determina il divario della Chiesa e dello Stato di fronte al bene particolare. Questo bene, per quanto concerne il fine o felicità temporale, è procurabile con mezzi adeguati a disposizione dei singoli e da essi posti, individualmente, o raggruppati in società volontarie. Perciò, per il raggiungimento di tale fine la Società Perfetta-Stato mira direttamente al bene comune, lasciando ai singoli e alle società volontarie la ricerca diretta e immediata del bene particolare (= bene strettamente individuale e bene comune di tali società). Invece, dopo la colpa d'origine, i mezzi adeguati al raggiungimento del fine o felicità soprannaturale non possono trovarsi se non dove li ha collocati la positiva disposizione dell'unico e comune Redentore. La rivelazione ci dice che Gesù Cristo affidò questi mezzi esclusivamente alla Chiesa. Dunque, nè gli individui, nè le società minori, possono muoversi verso il raggiungimento del fine soprannaturale.

(55) Evidentemente, noi qui prendiamo l'espressione *bene comune* nel suo significato ovvio e tradizionale. Quindi, stando a questa accezione, non siamo d'accordo che sia « il concetto stesso di bene comune degli uomini che muta radicalmente, secondo che lo si consideri in relazione all'ordinamento canonico o in relazione all'ordinamento civile » (FEDELE P., *Discorso Generale sull'Ordinamento Canonico*, Padova, 1941, p. 30).

Invece, — benchè non possiamo condividere il concetto di società sostenuto dal CRISCITO: « un ente per se sussistente » (*Diritto Pubblico e Diritto Privato nell'Ordinamento Canonico*, p. 95) — peraltro contraddetto a p. 97: « la società è una relazione naturale » —, non ci dispiace la sua conclusione circa la differenza tra bene *collettivo* e bene *pubblico* (pp. 98-99). Ci permetteremmo di aggiungere che il bene pubblico ha il compito di bene strumentale, sia per il bene collettivo, come per il bene privato.

(56) Ricorderemo che come le *res* di cui

si parla nel libro III sono *totidem media* — non *omnia media ad Ecclesiae finem consequendum* —, così, per es. anche i canoni 531-537 mirano allo scopo dichiarato nel can. 726.

Dice bene il Rev. P. BENDER: « *Si loquamur de obiecto materiali, non videtur verum potestatem ecclesiasticam obiecto esse supernaturalem. Nam agit etiam directe de multis rebus naturalibus. Nobis melius videtur doctrinam restringere ad: « potestas Ecclesiae est supernaturalis fine et origine. Et omittere: ex obiecto »* (*Ius Publicum Ecclesiasticum*, p. 63).

(57) Non diciamo: « immediatamente », giacchè, come si vedrà più innanzi, nelle *res* direttamente ordinate al bene soprannaturale bisogna ancora distinguere ciò che è mezzo *immediato* da ciò che è solo mezzo *mediato*, distinzione che peraltro è chiaramente indicata nel can. 726: « *res... Ecclesiae* (dunque direttamente indirizzate *ad Ecclesiae finem consequendum*), *aliae sunt spirituales, aliae temporales, aliae mixtae* ».

naturale senza ricevere dalla Chiesa i mezzi adeguati. La Chiesa è società, e come tale deve ricercare direttamente il bene comune (58), non può però limitarsi, come lo Stato, a procurare solo indirettamente il bene particolare. Perciò bene comune e bene particolare (l'individuale e quello dei vari gruppi riconosciuti dal diritto ecclesiastico) devono essere cercati — l'uno e l'altro — direttamente (59).

Questo importa oltre agli speciali poteri delle autorità preposte al governo della Chiesa e ai mezzi peculiari per raggiungere direttamente il bene particolare, una sistematica armonizzazione delle due finalità (bene comune e bene particolare) in tutto l'organamento ecclesiastico; ciò crea una differenza abissale tra la Società Perfetta-Chiesa e la Società-Perfetta-Stato.

Conferma e spiegazione ad un tempo di questa differenza ce la può dare il noto adagio: *Societates sunt ut fines*, che riguardo alla Chiesa si risolve in questa dichiarazione: Il duplice fine della Chiesa (bene comune e bene particolare perseguiti direttamente) conferisce a questa società una fisionomia inconfondibile.

#### 8. — La spiritualità del fine della Chiesa. Il problema della armonizzazione della morale e del diritto.

Almeno ad una parte delle conclusioni circa la fisionomia della Società-Chiesa cui siamo giunti partendo dalla premessa della soprannaturalità del fine, possiamo pervenire prendendo in considerazione la spiritualità di detto fine. La spiritualità del fine richiede una continua e generale adesione della coscienziosità del singolo (60), per cui dovendosi rispettare l'intangibilità del principio: *De internis non iudicat Ecclesia* (conseguenza della visibilità della Società-Chiesa), si rende indispensabile tutta l'attività del foro interno.

(58) Si veda l'interessante e ponderata disamina di questi principi presentata dal Rev. P. BERTRAMS nel suo studio: *Das Privatrecht der Kirche*, in «Gregorianum», XXV (1944), p. 304 ss.

(59) In un modo un po' oscuro accenna a questa situazione il CAVAGNIS dove asserisce che: «cum finis necessarius est idem pro individuo et pro societate, sed cum media illum consequendi non possidentur ab individuis sed a societate (veramente non comprendiamo perchè il Cavagnis faccia una categoria della peculiare situazione della Chiesa; infatti: *id evenit in Ecclesia* (vi è forse qualche altra società avente un fine necessario che sia lo stesso per l'individuo e per la società?) *si quidem [...] Deus [...] media sanctificationis et salutis non concessit singulis sed tantum. Ecclesiae*» (*Institutiones Iuris Publici Ecclesiastici*, Ed. IV, Romae, 1906, vol. I, n. 67, II, pp. 39-40). Non diversamente si esprime

l'OTTAVIANI, *Institutiones I. P. E.*; n. 32, I, 2, b, p. 70.

(60) La coscienziosità dei fedeli non implica contraddizione con il potere coattivo della Chiesa, giacchè mentre si è pubblicamente iscritti a una Società Gerarchica, si è perciò stesso sotto il controllo delle sue autorità. Faceva notare assai bene il GREBNER che «*non Ecclesia, sed Religio imperium et vim cogendi respuit*» (*Germania Sacra*, Wirgeburgi, 1767, p. 85). Nè la coazione dalla Chiesa è impiegata, come falsamente asseriva il DUPIN «*pour faire produire à un homme des actions extérieures de Religion sans aucun mouvement de piété*», *Traité de l'Autorité Ecclesiastique et de la Puissance Temporelle*, Ed. revue et augm. par l'Abbé Dinouart, Paris, 1778, t. I, p. 3); essa è invece mezzo per far scattare la coscienza e per tutelare il bene pubblico.

L'idea della imprescindibilità del foro interno dev'essere naturalmente completata da quella della sua armonizzazione con le esigenze del foro esterno. Orbene, anche se dovremo ritornare sull'argomento, notiamo subito che la questione dell'armonizzazione del foro interno e del foro esterno non coincide con la questione della armonizzazione del bene comune e del bene individuale; vale a dire, nè il foro esterno è sempre indirizzato direttamente al solo bene comune, nè il foro interno è sempre indirizzato direttamente al solo bene privato.

Il richiamo del foro interno in rapporto al foro esterno implica il richiamo della morale; anche qui però senza che si debba giungere alla identificazione del mondo della morale col mondo del foro interno, giacchè — per ora ci fermiamo a questo semplice enunciato — *altro* è il foro interno sacramentale, *altro* il foro interno estra-sacramentale. Noteremo quindi che non si può essere precisi mettendo in relazione col foro esterno il « foro interno » preso in globo (cioè l'insieme del foro interno sacramentale e del foro interno estra-sacramentale).

L'esplicito richiamo al problema della armonizzazione del diritto e della morale nella Società-Chiesa (che in certo modo compendia e chiarisce i precedenti problemi delle armonizzazioni del bene comune e particolare, del foro interno e del foro esterno) ci fa intuire la complessità della questione da noi logicamente sollevata discorrendo della fisionomia del D. P. E. *ad intra*, ma che precisamente perchè così complessa, non può essere affrontata in tutta la sua estensione nei limiti di una questione incidentale. Riservandoci quindi di ritornare *ex professo* sulla questione della armonizzazione della morale e del diritto nella Chiesa — la cui disamina dev'essere evidentemente integrata dall'analisi della fisionomia delle rispettive scienze, cioè della Teologia Morale e del Diritto Canonico — qui ci limiteremo a sottolineare (tenendone conto noi stessi in quello che diremo prossimamente) le esigenze del bene particolare — in questo caso individuale — nello studio della specificazione della potestà ecclesiastica.

**9. — Non si può trattare della *potestas in Ecclesia* senza richiamare la determinazione positiva del *subiectum immediatum potestatis* fatta da Gesù Cristo.**

Non possiamo concludere questa serie di rilievi, che in certo modo possono ancora dirsi preliminari, senza una parola sull'*ordo dicendorum* da seguirsi nella trattazione del D. P. E. I.

Tutta la materia di questa parte del D. P. E. può essere compendiata in due grandi capitoli: quello della *potestas* e quello del *subiectum immediatum huius potestatis*. Si tratta però di vedere quale dei due debba precedere (61).

(61) È interessante che il BESEL — le cui *Dissertationes* costituiscono probabilmente il più antico saggio ortodosso sul D.P.E.

(egli infatti scrive nel 1714, il P. Antonio Schmidt nel 1771) — incomincia dal Primo: *Dissertatio I: De dignitate Summi Pon-*

Noi riteniamo che non si possa discorrere della *potestas in Ecclesia* pre-scindendo dalle positive disposizioni di Gesù Cristo circa il *subiectum immediatum potestatis*. Infatti, pur ammettendo che vi siano passi scritturali riferentesi direttamente alla potestà della Chiesa quasi come ad un *quid per se stans*, non legati cioè alla specificazione del *subiectum immediatum potestatis*, anzi, pur essendo d'avviso che tale potestà nelle sue linee maestre sia arguibile *a priori*, ci sembra però di poter affermare che se per ipotesi viene esclusa l'esistenza del primato, è reso per lo meno assai difficile (62) — umanamente — nella sua pratica attuazione l'esercizio della potestà reclamata dalla Società Perfetta-Chiesa, specialmente per quanto riguarda l'infallibilità (63).

La società soprannaturale suprema non è concepibile senza l'infallibilità. Assolutamente parlando, l'ipotesi della infallibilità nella Chiesa senza il primato è ammissibile; ma nell'ordine naturale delle cose — vogliamo dire, se non si vuole supporre, oltre alla divina assistenza, un particolare intervento divino che tolga in radice le difficoltà e le divergenze insite nella pluralità —, il primato risulta il prerequisito per questa che ci pare di dover chiamare ovvia e normale attuazione della prerogativa dell'infallibilità della Chiesa.

L'importanza e la delicatezza della questione esigono perciò che tolto il divario tra la considerazione in astratto e la considerazione in concreto, si passi allo studio della *potestas in Ecclesia* tenendo conto di quanto ha positivamente stabilito Gesù Cristo riguardo al *subiectum potestatis* seguendo, anche in questo, il sapiente monito di Leone XIII: « *Ecclesiam instituit formavitque Christus Dominus: propterea natura illius cum quaeritur cuiusmodi sit, caput est nosse quid Christus voluerit quidque reapse effecerit* » (64).

Tuttavia, ci sembra che queste ragioni non debbano imporre di dare la precedenza al capitolo *De subiecto potestatis*, il quale dovendo risolversi in uno studio completo di tale argomento, esige la previa conoscenza della natura,

*tificis; II: De potestate Summi Principis Ecclesiastici; III: De electione et coronatione, ecc.*

Nè va dimenticato che il PHILLIPS incomincia il suo studio sulla Chiesa da Gesù Cristo Re e dal suo Vicario in terra, impostazione della materia che gli meritò le lodi di un relatore del Concilio Vaticano (*Collect. Lac. t. VII, col. 315 s.*).

(62) « *Quod dixi ab uno summo Rectore, Salvatoris in terris Vicario, ecclesiam gubernandam esse, id non minus S. pagina, quam sana ratio inculcat, et perpendenti, quantae in rem publicam et genus humanum ex diffinitate religionis propullarint malorum myriades, indubium esse debet* ». (ICKSTATT, *De studio iuris ordine, ecc. Cap. II, § XXVII, p. 66*).

(63) Lo studio di questa arguibilità del primato risponde perfettamente allo scopo apologetico del D. P. E., giacchè, come ci avverte il THILS, la polemica e l'evoluzione interna della ecclesiologia tendono sem-

pre di più a fare dell'autorità della Chiesa docente il nodo di tutti i problemi religiosi (*Les notes de l'Église*, p. IX).

(64) *Satis cognitum* (29 giugno 1896), *Leonis XIII P. M. Acta*, vol. XVI, p. 163.

Notiamo però che il principio stabilito da Leone XIII non impedisce allo stesso Pontefice di valorizzare a continuazione l'arguibilità della *potestas in Ecclesia* in quanto richiesta dalla sua natura societaria: « *Iamvero nulla hominum cogitari potest vera ac perfecta societas, quin potestate aliqua summa regatur. Debet igitur Jesus Christus magistratum Ecclesiae maximum praefecisse, cui obediens ac subiecta omnis esset christianorum multitudo. Qua de causa sicut ad unitatem Ecclesiae, quatenus est coetus fidelium, necessario unitas fidei requiritur, ita ad ipsam unitatem, quatenus est divinitus constituta societas, re quiritur iure divino unitas regiminis, quae unitatem communiois efficit et complectitur* » (pagina 184).

specificazione, ecc. della potestà della Chiesa, secondo le positive disposizioni di Gesù Cristo. Basterà quindi premettere al Capitolo *De potestate in Ecclesia* un esplicito richiamo al *subiectum potestatis*, ciò che servirà sia a valutare meglio le positive disposizioni di Gesù Cristo riguardo alla potestà effettivamente concessa ai Rettori della Chiesa, sia a guidare nello studio dell'arguibilità di gran parte di tale potestà in base al fine della Chiesa.

#### 10. — L'arguibilità di una gran parte della potestas in Ecclesia.

Passando ora a discorrere direttamente della *potestas in Ecclesia*, incominceremo col chiarire il nostro pensiero circa l'arguibilità testè accennata (65).

Come per la tesi *Ecclesia est Societas Perfecta*, prima di adire i relativi passi scritturali, si guadagna in chiarezza ed in efficacia probativa analizzando le ragioni che portarono Gesù Cristo a fondare la Chiesa giuridicamente perfetta (66), così un analogo procedimento inquisitivo deve reggere lo studio della *potestas in Ecclesia prout societas perfecta*.

Quando discorrevamo dell'arguibilità della perfezione giuridica della Chiesa, partivamo dal presupposto della redenzione operata da Gesù Cristo risolventesi nei quattro presupposti seguenti :

- 1) l'elevazione del genere umano all'ordine soprannaturale ;
- 2) il peccato originale con le sue conseguenze circa l'inclinazione all'errore e al peccato ;
- 3) la naturale socievolezza dell'uomo ;
- 4) l'opera redentrice di Gesù Cristo (67).

Qui il presupposto immediato è la stessa perfezione giuridica della Chiesa. Formulando quindi un principio generale diciamo che la peculiare natura della Società Perfetta-Chiesa determina le qualità — ossia le specie — e la quantità del potere di cui devono disporre i reggitori della Chiesa (68).

Veniamo alle precisazioni.

Nel raggiungimento del fine soprannaturale l'opera santificante di Dio esige

(65) Anche riguardo all'arguibilità di alcuni punti del D. P. E. abbiamo trovato con piacere una specie di conferma nel Rev. do P. BENDER: « *A priori tamen hoc* (la fondazione della società perfetta di ordine soprannaturale) *nobis valde probabile videtur utpote summopere conveniens eius (Dei) Sapientiae, praeципue cum iam constet Deum voluisse assumere vires naturales hominum singulorum. Si Deus assumpsisset vires humanas in suo opere supernaturali, mirum esset si non assumpsisset vires istas prout reapse sunt nempe socialiter agentes* » (*Ius Publicum Ecclesiasticum*, pp. 35-36). V. anche p. 59: « *Ex natura Ecclesiae ut societas iuridicae perfectae deducuntur...* ».

(66) Cfr. Art. III, n. 9, c, « *Salesianum* », VIII (1946), pp. 120.

(67) *Ivi.*

(68) Ancora dal Rev. P. BENDER ci piace riportare questa battuta: « ... *Haec doctrina nostra circa Ecclesiae iura et potestatem in exercibili consequenti deducitur et probatur ex veritatis quas utpote a Deo revelatas fide credimus* » (*Ius P. E.*, p. 21).

Il PEY scriveva: « *Les mêmes raisons de providence qui fondent l'autorité des souverains, établissent donc aussi tous ces pouvoirs, soit dans l'ordre civil soit dans l'ordre ecclésiastique* ». (*De l'autorité des deux puissances*, Strasbourg 1788, tom. I, Première Partie, Chap. I, Maxime VIII, p. 33). V. infra, nota 70.

che la creatura intelligente, dal momento che essa con l'uso della ragione giunge all'autodecisione, corrisponda in modo che non sorga l'obex all'opera della grazia (69).

A questa duplice esigenza dell'ordine soprannaturale (opera santificante da parte di Dio e corrispondenza della creatura intelligente) per quanto riguarda l'umanità decaduta, le positive disposizioni di Gesù Cristo rispondono con il conferimento della *potestas ordinis seu sanctificandi* e della *potestas iurisdictionis seu regiminis*.

Però nell'arguibilità dei due poteri c'è della differenza.

Le presupposte conseguenze del peccato originale nella mente e nella volontà accentuano la imprescindibilità dell'autorità per l'effettivo conseguimento del fine societario (70). Non possiamo pensare alla corrispondenza delle creature decadute senza la *potestas iurisdictionis* che le regga *in ordine ad finem consequendum*.

Invece, sebbene la *sanctificatio* rappresenti il termine verso cui converge l'economia del potere concesso da Gesù Cristo alla Chiesa, la corrispondente *potestas sanctificandi* non è altrettanto arguibile come la *potestas iurisdictionis* (71). Tuttavia, se non possiamo dire che la *potestas ordinis* debba entrare nel *proprium* della Società-Chiesa arguibile *a priori*, essa appare di una assoluta convenienza all'indole della Chiesa, ovverosia a tutto il piano dell'economia del Nuovo Testamento. Infatti, dal momento che per disposizione divina la *sanctificatio* deve realizzarsi nella Chiesa gerarchicamente costituita (dove l'esigenza della *potestas iurisdictionis*), sembra assai armonico con questo ordine di cose che in detta *sanctificatio* debbano avere parte i reggitori della Chiesa (72).

Restringendoci ora alla *potestas iurisdictionis*, dobbiamo vedere l'arguibilità delle sue branche.

La realtà di religione rivelata, prerequisita dalla natura della Società-Chiesa, esige che i soci-fedeli apportino l'imprescindibile contributo societario del pro-

(69) Nitido e preciso, il VERMEESCH, a questo riguardo scrive: « *Ecclesiae munus est copiam suppeditare mediorum quibus singuli dein, pro libero arbitrio suo, utentur ad propriam sanctificationem in actu secundo obtinendam* », *Epitome Iuris Canonici*, Ed. VI, Mechliniae, Romae, 1937, tom. I, n. 21, p. 17).

(70) « *Perfecta Sacrae Scripturae obscuritate, humanae rationis infirmitate, ac spiritus privati incertitudine, Ecclesiae a Cristo constituta et authoritatis in eadem publicae convenientia et necessitas deducitur* » (BARTHÉL. I. C., *Opera Iuris Publici Ecclesiastici*, Bambergae 1765, *Tractatus Historico-Canonico-Pragmaticus*, c. VII, p. 403).

(71) Tant'è che i Canonisti sono d'accordo nel chiamare la *potestas regiminis in foro externo*: *potestas propriaria* della Chiesa in quanto società; vale a dire da tutti si ammette che dal momento che Gesù Cristo fondò la Chiesa (società esterna), dovette

necessariamente darle la potestà di giurisdizione; Cfr. WERZ-VIDAL, *Ius Canonicum*, Tom. II, *De Personis*, n. 366, p. 356; VERMEERH-CREUSEN, o. c., n. 7, p. 7.

(72) Non senza fondamento il PAQUET vede rappresentata la distinzione tra Chierici e Laici — non solo riguardo alla potestà di ordine — nella struttura stessa delle chiese: « *Parce que nos églises de pierre et de marbre ne sont en réalité, que le cadre matériel de cette Église spirituelle dont nous entreprenons d'analyser la constitution, rien n'exprime mieux l'essentielle distinction établie par Jésus-Christ lui-même dans sa grande œuvre sociale que l'aspect de la maison de Dieu, ou l'art, guidé par la foi, sépare avec tant de soin le sanctuaire de la nef, l'espace assigné au peuple de l'espace réservé aux membres de la hiérarchie ecclésiastique* » (*Droit public de l'Église*, Québec, 1908, vol. I, p. 80).

proprio *obsequium fidei* alle verità rivelate che costituiscono il *depositum fidei*, parte essenziale — diremo così — del capitale societario. Ma questo *obsequium fidei* — parte della corrispondenza che ogni fedele è tenuto a dare all'opera di Dio — nelle concrete disposizioni dell'umanità decaduta non è possibile senza l'aiuto di un potere che regga le menti ottenebrate e inclini all'errore, che cioè custodisca intatto il *depositum fidei*. A sua volta questo potere sarebbe nell'impossibilità di assolvere il suo compito senza poggiare sulla garanzia della infallibilità in tutto ciò che ha attinenza con la *doctrina fidei et morum* contenuta nel *depositum fidei*.

Giungiamo così pianamente alla *potestas magisterii*. Ossia, constatiamo che la *potestas regendi*, la quale nello Stato si arresta alla volontà, imperando ciò che è necessario — o almeno conveniente — per il bene comune temporale, nella Chiesa arriva anche alla intelligenza, biforcandosi quindi nella *potestas iurisdictionis stricte dictae seu regiminis* e nella *potestas magisterii* (73).

La spiritualità e soprannaturalità del fine da raggiungere nella Società-Chiesa, comportando una corrispondente adesione morale da parte dei singoli soci-fedeli, esigono che la *potestas regiminis* giunga a reggere anche l'attività interiore. È superfluo osservare che una siffatta *potestas regiminis*, moderatrice della superiorità dei fedeli, non coincide affatto con la *potestas iudicialis remittendi peccata per sacramentum poenitentiae*, conferita da Gesù Cristo ai reggitori della Chiesa.

Il perdono dei peccati e la sacramentalità di questa remissione non sono evidentemente arguibili *a priori*; rappresentano invece — diremo così — l'ulteriore estensione alla quale Gesù Cristo con positiva disposizione portò la *potestas regiminis in actus internos* di cui stiamo discorrendo, arguibile *a priori* in forza del fine spirituale-soprannaturale che dev'essere raggiunto dall'umanità redenta nella Chiesa.

Peraltro, pur distinguendo questa *potestas regiminis in actus internos* (arguibile *a priori*) dalla *potestas sacramentalis* (effettivamente conferita alla Chiesa da Gesù Cristo), ci prendiamo ben guardia di chiamarla *potestas iurisdictionis fori interni non-sacramentalis*, giacchè questa potestà, come vedremo, rappresenta una peculiare attuazione che la Chiesa ha fatto della piena *potestas iurisdictionis* conferitale in globo dal suo Divino Fondatore.

Concludendo: è arguibile *a priori* il mondo del foro interno e una parte della potestà che la Chiesa dovrà esercitarvi. Invece, tanto il potere di rimettere i peccati, conferitole da Gesù Cristo, quanto il legittimo assoggettamento alla *potestas iurisdictionis* che la Chiesa stabilirà nella zona dell'occulto mediante la *potestas iurisdictionis fori interni extrasacramentalis*, sono il frutto di determinazioni positive, compiute rispettivamente da Gesù Cristo e dalla Chiesa.

Nel porre termine a queste considerazioni sulla arguibilità del potere re-

(73) Tutta l'altra *potestas regiminis* esercitata dalla Chiesa (lasciando da parte la *potestas sacramentalis*) non compresa in queste divisioni, forma parte della *potestas vicaria* «quae Ecclesiae concessa est vi

*specialis commissionis atque exercetur ab Ecclesia in foro Dei» (WERZ-VIDAL, *Ius Canonicum*, tom. II *De Personis*, n. 366, p. 356).*

clamato dalla natura della Società Perfetta di ordine soprannaturale, ci permettiamo di mettere in rapporto quest'argomento con la struttura del D. P. E. I. per far ravvisare il contributo che a tale struttura arreca questo studio di quanto è prevedibile del potere ecclesiastico (studio che, evidentemente, qui abbiamo appena prospettato nelle sue linee generali). Infatti, le conclusioni a cui si arriva circa il potere che necessariamente deve avere la Società Perfetta-Chiesa contribuiscono a fissare lo schema della ripartizione della potestà ecclesiastica che ci sarà manifestata dalle fonti della rivelazione (le quali peraltro — è superfluo ripeterlo — ci diranno come Gesù Cristo nella sua sapienza e generosità infinite sia andato oltre le possibili previsioni). Orbene, fissare questo schema della ripartizione della *potestas in Ecclesia* rientra in pieno nella finalità apologetica del D. P. E. (74). La giustificazione-difesa di ciò che la Chiesa può fare *ad intra* come società perfetta, ridotta a una serie di affermazioni affidate ai singoli *probo* (più facilmente oggetto di sterili critiche derivanti dalla diversa esegesi dei passi scritturali) (75), ha certamente una efficacia psicologica inferiore a quella che proviene dalla giustificazione-difesa in cui almeno una parte delle affermazioni dai vari *probo*, più che la dimostrazione, riceve la conferma, nascendo tali affermazioni dalla visione d'insieme dell'ente-Chiesa.

#### **11. — I tre fondamentali coefficienti della saldezza strutturale del D. P. E. I.**

Lo studio dell'arguibile circa la potestà ecclesiastica avvia verso la saldezza strutturale del D. P. E. I.; essa però (non solo per quanto si riferisce alla potestà, ma anche riguardo al seguente capitolo del *subiectum immediatum huius potestatis*) sarà la risultante di molteplici coefficienti: la convincente allegazione dei passi scritturali, la polarizzazione dell'analisi dei vari settori della potestà ecclesiastica — quale risulta dalle positive disposizioni di Gesù Cristo — verso il fine (e le derivate caratteristiche) della Società Perfetta di ordine spirituale-soprannaturale, la deduzione dello spirito della conseguente legislazione ecclesiastica.

Diremo una breve parola per ognuno di questi coefficienti.

##### **a) La convincente allegazione dei passi scritturali nella dimostrazione della potestà ecclesiastica.**

Per il primo coefficiente la nostra parola sarà anzi brevissima. Infatti, non abbiamo da fare altro che richiamare le osservazioni già fatte riguardo alla dimostrazione della perfezione giuridica della Chiesa (76). Non dobbiamo pretendere di trovare nella Sacra Scrittura distinte dichiarazioni di Gesù Cristo,

(74) Cfr. Art. IV, n. 11, c. « Salesianum » X (1948), p. 235 ss.

(75) Già il CAVAGNIS osservava che il D. P. E. deve procedere « *afferendo theologica dogmatica argumenta, sed non tam insistendo in positivis allegationibus sacrarum litterarum et traditionis, quam in theologicis rationibus, illud insuper addendo...* » ecc. (*Institutiones I. P. E.*, vol. I, n. 31, p. 16).

(76) Cfr. Art. III, n. 9, e, 1, « Salesianum », VIII (1946), p. 124.

quasi altrettante risposte a sè stanti, per le varie funzioni in cui la dottrina vede diviso il potere della società perfetta. Nè Gesù Cristo ha parlato, nè il Vangelo e gli altri documenti neotestamentari sono stati scritti, per rispondere alla nostra inchiesta scientifica! L'essenziale è dato dalla assoluta indipendenza della Chiesa dallo Stato. Posto questo, si potrebbe già senz'altro arguire il potere che necessariamente corrisponde alla Chiesa in quanto società giuridica assolutamente indipendente dallo Stato (77). L'indagine delle fonti invece interessa soprattutto per la parte del potere non necessariamente collegata al fatto della perfezione giuridica della Chiesa.

Ma, tanto per la prima parte dell'indagine avente finalità confermativa, quanto per la seconda di carattere — diremo — esplorativo, i passi scritturali devono logicamente essere messi in rapporto non solo con le altre disposizioni riguardanti altri punti della costituzione della Chiesa, ma anche col modo di agire degli Apostoli, i quali — ci si consenta di ripetere esplicitamente un rilievo che d'altra parte non è una scoperta! — non poterono agire in difformità con quanto aveva stabilito Gesù Cristo, sia per la assoluta venerazione che li legava al Divino Maestro, sia per il controllo esercitato dai diretti ascoltatori della parola di Gesù Cristo. Per esempio, nel celebre passo *Dic Ecclesiae* deve onestamente sottintendersi la parafrasi: *Dic Ecclesiae prout illam relinquo, seu hierarchice constitutae*, e le seguenti parole: «*Amen dico vobis quae-cumque alligaveritis [...] quaecumque solveritis...*» (78) vanno messe in relazione con ciò che, per es., attuerà San Paolo a Corinto (79).

**b) La polarizzazione dell'analisi dei vari settori della potestà conferita da Gesù Cristo alla Chiesa verso il fine della Società Perfetta di ordine Spirituale-soprannaturale.**

Il secondo coefficiente, di una applicazione apparentemente più complicata, in realtà, si risolve in un accorgimento metodologico. *Societates sunt ut fines*, dice il noto adagio; possiamo benissimo farne l'applicazione al potere societario, dicendo: *Potestas est ut finis societatis*.

Veniamo alla sua pratica attuazione.

**a) Il perchè della duplice potestà di ordine e di giurisdizione.**

A nostro avviso sa troppo di catechesi — per una giustificazione-difesa del Diritto Pubblico della Chiesa — l'introdurre senz'altro le due fondamentali

(77) V. sopra, n. 6 e nota 49. Si noti bene: «in quanto società giuridica», diversamente, si può giungere col GROZIO a sentenziare: «*Absurdum non est dari duo iudicia summa sed genere diversorum, quale est in sacris iudicium directivum (!) Ecclesiae Catholicae, et i m p e r a t i v u m summarum potestatum. Nam nec illo iudicio inter humana ullum est maius auctoritate (!); neque hoc ullum est maius p o-*

*t e s t a t e*». (De imperio summarum potestatum circa sacra, p. 91; riportato dal MULLER, Il concetto della Chiesa come «societas perfecta» in S. Tommaso d'Aquino e l'idea moderna della sovranità in «Rivista Intern. di Scienze Sociali e Discipline ausiliarie», 1923, p. 307). V. sopra, nota 41, in f.

(78) MATT., XVIII, 17.

(79) 1 ad Cor., 1 ss.

potestà di ordine e di giurisdizione dicendo: *ratione obiecti duplex potestas datur in Ecclesia... duplex genus potestatis in Ecclesia... ecc.*

Abbiamo visto testè che la soprannaturalità del fine (determinante della Società Perfetta di ordine spirituale-soprannaturale) esige che ci sia nella Chiesa la potestà di giurisdizione. Abbiamo pure visto che la *sanctificatio* — assolutamente necessaria per il raggiungimento del fine soprannaturale — in perfetta armonia con la socialità umana (e quindi con la potestà di giurisdizione) dà luogo alla *potestas sanctificandi seu ordinis*. Dunque, non c'è che da rifare pressapoco il ragionamento che ci condusse all'arguibilità della potestà di giurisdizione (come assolutamente necessaria) e della potestà di ordine (come molto conveniente e consona a tutta l'economia del Nuovo Testamento). Qui invece di arguire, si constata; o meglio, si constata che non solo quanto è arguito *in necessariis*, è stato realizzato da Gesù Cristo, ma in più è stato elargito anche quello che solo la sapienza e la generosità del Divino Fondatore poteva prevedere e provvedere (80).

### 3) **Il compito della potestà di giurisdizione.**

Sempre il fine della Chiesa ci spiega come la *potestas regiminis*, necessariamente portata nel mondo delle coscienze, per la divina disposizione si concretizzi nella *potestas iurisdictionis fori externi et fori interni sacramentalis*, e inoltre per la positiva determinazione della Chiesa stessa, possa avere un peculiarissimo campo di attuazione che dà luogo alla *potestas fori interni extra-sacramentalis*.

Non vogliamo aprire una parentesi per una analisi esauriente della fisionomia del foro interno estrar sacramentale (81). Dobbiamo peraltro dare ragione del nostro rilievo circa questo argomento. Diremo semplicemente che Canonisti e Moralisti nella espressione *forum internum extrasacramentale* accentuando eccessivamente il qualificativo *internum* — che solo l'uso tradizionale rende invulnerabile alla critica —, si accontentano di una accezione piuttosto empirica che scientifica di questo settore del potere ecclesiastico. L'*internum* è diventato praticamente sinonimo di *morale* (82), con la conseguente pacifica appropriazione del foro interno estrar sacramentale da parte della Teologia Morale. Da questa appropriazione — già deplorevole perchè causa di non poche con-

(80) « *Manifestum est autem quod Christus Ecclesiae in necessariis non defecit* » (*Contra Gent.*, IV, c. LXXVI).

(81) Uno studio diligente del foro interno — (in genere), quindi non dedicato *ex professo* al foro interno non sacramentale (per cui non possiamo rimproverare all'A. il non avere delineato nitidamente la figura di questo foro) — ci è offerto dal Rev. P. CAPOBIANCO, *De ambitu fori interni in iure ante Codicem* in « *Apollinaris* » VIII (1935), pp. 591-605, e *De notione fori interni in iure canonico*, in « *Apollinaris* » IX (1936), pp. 364-374.

(82) « *Ea est relatio fori interni ad externum quae habetur inter ius et ethicam* » (CONTE a CORONATA, *Institutiones Iuris Canonici*, Ed. III, Taurini, 1948, n. 277, 1, p. 324).

Cfr. MAROTO, *Institutiones Iuris Canonici*, Ed. III, Romae, 1921, t. I, n. 718, p. 857; n. 721, a, p. 859; V. pure VAN HOVE, *Commentarium Lovaniense Mechliniae*, Romae, vol. I, t. I, *Prolegomena*, Ed. II, 1945 n. 38, p. 38.

fusioni — si è passato ad una errata determinazione del fine del foro interno estrasacramental, coinvolto abitualmente col fine del foro interno sacramental, sì da far prendere generalmente in considerazione la sola espressione: *forum internum*, quasi che i due fori interni (sacramental ed estrasacramental) fossero gemelli. Si sentenzia perciò che *ea pertinent ad forum internum quae sive ex natura rei* (si pensa certamente ai peccati), *sive quia occulta sunt* (si pensa agli impedimenti occulti, irregolarità occulte, delitti occulti, ecc.) *hominem privatum ut talem respiciunt, i. e. suam conscientiam et relationes ad Deum* (83).

Ora, è palese che gli impedimenti, anche se occulti, le irregolarità, anche se occulte, le pene *latae sententiae* che colpiscono delitti occulti, ecc. non regolano delle relazioni con Dio. Nasce, evidentemente, l'obbligo di coscienza di osservare tutte queste statuzioni della Chiesa, ma si tratta di relazioni giuridiche con la Società-Chiesa.

Il foro interno estrasacramental ha la sua ragione di essere per il fatto che la Chiesa sapendo di poter contare sulla coscienziosità dei suoi fedeli, ha potuto permettersi il lusso — diciamo così — di portare la regolamentazione giuridica nella zona dell'occulto, ha potuto cioè disciplinare rapporti che lo Stato — non potendo contare su altrettanta coscienziosità di osservanza — deve necessariamente considerare irrilevanti.

Notiamo che la giuridicità portata nella zona dell'occulto, assolve senza restrizioni i compiti societari; perciò l'impedimento matrimoniale occulto è per il bene della società, *idem* per le irregolarità occulte, per le pene *latae sententiae* che colpiscono i delitti occulti.

Conseguentemente, riteniamo che sia inesatto parlare in globo del fine della giurisdizione in foro interno asserendo che essa «*directe et primario uniuscuiusque fidelis utilitatem respicit*» (84). Questa asserzione vale solo per la giurisdizione in foro interno sacramental.

Se l'aggettivo *sacramental* della espressione *forum internum sacramental* viene risolto nella ovvia parafraesi: (*forum internum respiciens*) *ea quae pertinent ad sacramentum*, noi riteniamo che sia ammissibile vedere esercitate *in actu confessionis* (Can. 1044) e la giurisdizione di foro interno sacramental, diretta ad assolvere dai peccati (cioè a regolare con Dio i rapporti morali), e la giurisdizione di foro interno estrasacramental, diretta a dispensare dagli impedimenti, dalle irregolarità, ad assolvere dalle pene, ecc. (cioè, a regolare con la Società-Chiesa i rapporti giuridici della zona dell'occulto) (85).

Come abbiamo dichiarato sopra, trattandosi di una semplice parentesi ci atteniamo a questi rapidi cenni, rinunciando all'analisi di tutte le differenze

(83) MAROTO, *o. c.*, n. 721, p. 859; V. pure VERMEERSCH-CREUSEN, *Epitome*, n. 22, p. 18 in f.; e n. 313, p. 258 in f.

(84) MAROTO, *o. c.*, n. 718, p. 857.

(85) Conseguentemente, non sottoscriveremmo questa descrizione offerta dal VERMEERSCH: «*Iurisdictio fori interni vocatur sacramentalis, cum in solo poenitentiae sa-*

*cramento vel eius occasione, sive iure divino sive iure ecclesiastico, exerceri potest. Iure divino, peccata in tribunalibus tantum poenitentiae remittuntur; iure ecclesiastico, confessarii, qua tales, potestate delegata ad dispensandum aut ad absolvendum a poenis saepe in solo actu confessionis uti possunt».* (Epitome I. C., t. I, n. 313, 2, p. 259).

che intercorrono tra la *potestas fori interni sacramentalis* e la *potestas fori interni extrasacramentalis*. Crediamo peraltro che questi cenni siano sufficienti per prospettare la fisionomia della potestà di foro interno estrasacramentale, e conseguentemente la sua funzione nel quadro generale della potestà ecclesiastica al servizio del conseguimento societario del fine soprannaturale.

#### γ) *Le caratteristiche della potestà legifera, giudiziale e coattiva nella Chiesa.*

Nella polarizzazione dell'analisi delle funzioni della *potestas iurisdictionis in foro externo*, ossia della *potestas imperii* della Chiesa, verso il fine della Società Perfetta di ordine spirituale-soprannaturale, diventa necessariamente preponderante lo studio delle differenze con l'analogia potestà dello Stato. Troviamo la potestà legifera, giudiziale, coattiva nelle due società perfette; ma quale differente fisionomia nell'una e nell'altra!

Ricorderemo prima di tutto che il fine dello Stato — positivamente, anche se solo indirettamente, fissato o confermato da Gesù Cristo — è uno dei limiti della estensione di ciascuna delle sopradette funzioni della *potestas iurisdictionis* della Chiesa. Essa non legifera, non giudica, non urge ciò che in nessun modo è di sua pertinenza.

Orbene, in genere i giuspublicisti ecclesiastici a questo riguardo sogliono addurre l'eccezione: *salvo iure devolutivo* (86), ossia vedono scomparire i limiti della potestà ecclesiastica *ratione materiae* quando gli eventi portassero — e ne abbiamo avuto esempi concreti nell'ultima guerra — alla assenza di qualsiasi autorità civile. In tal caso, sentenziano i giuspublicisti ecclesiastici: *Ius devolutum Ecclesiae*.

*Salvo meliore iudicio*, riteniamo che questa presentazione giuridica manchi di un solido fondamento. Questa *devolutio* sa di teocratizzazione, sia pure temporanea. Ci pare molto più semplice e più sistematico, più coerente ai principi fondamentali dei rapporti tra Stato e Chiesa, vedere nel governo assunto temporaneamente dall'autorità ecclesiastica, una speciale attuazione del dovere di occuparsi di tutto ciò che essendo *simpliciter temporale actu (seu accidentaliter) spirituale* (87), incide sul conseguimento societario del fine soprannaturale. Ora, queste *res simpliciter temporales actu spirituales* non sono «devolute» alla Chiesa, giacchè le appartengono *iure proprio*.

Perciò, riteniamo che si guadagnerebbe in ordine e chiarezza premettendo all'analisi delle potestà legifera, giudiziale, coattiva della Chiesa un cenno dei principi fondamentali che regolano la competenza della Chiesa e dello Stato (Cattolico) sul piano teologico (tra i quali — più importante e più delicato di tutti — si trova quello testè rievocato).

Faremo ora una rapida incursione nel campo di ciascuna di queste potestà

(86) Cfr. v. gr. CAVAGNIS, *Institutiones I. P. E.*, vol. I, n. 350, p. 238; OTTAVIANI, *Institutiones I. P. E.*, vol. I, n. 143, p. 253; n. 159, p. 287.

(87) Cfr. IOURNET, *La iurisdiction de l'Église sur la Cité*, Paris, 1931, p. 81.

(o funzioni della *potestas imperii*), indicando più che descrivere le peculiarità promananti dalla natura del fine della Chiesa.

Questo studio che qui è appena abbozzato, può essere giustamente ritenuto una immediata giustificazione del mondo giuridico della Chiesa di fronte alle esigenze della scienza giuridica. In realtà, esso è parte della giustificazione-difesa propria del D. P. E., giacchè — giova ricordarlo — la Chiesa, sia *ad intra*, come *ad extra*, dev'essere difesa come società *giuridica* perfetta; non basta che si dica che essa è perfetta (88).

Nella potestà legifera della Chiesa appare subito la peculiare vastità dell'oggetto delle leggi ecclesiastiche: è tutta la religione (89) nel suo aspetto sociale, vale a dire è tutto il *rectus ordo socialis in iis quae — directe vel indirecte — sunt ad Deum* che si offre come materia alla potestà legifera della Chiesa (90).

Circa il settore della religione che riguarda direttamente Dio, ci si consente di sottolineare che la sua determinazione da parte della Chiesa è compresa nella sfera del diritto, non perchè ciò che viene determinato è riferito a Dio — al quale siamo legati dal *rectus ordo moralis* —, ma in quanto è garantito di fronte a tutti gli appartenenti alla determinata religione cristiano-cattolica, i quali perciò possono esigere di compiere essi stessi, e di vedere compiuto dagli altri — mentre appartengano a tale religione — quanto è indirizzato al culto di Dio (91). In questo modo si vede organicamente connesso con il fine della Società Perfetta di ordine spirituale-soprannaturale il fatto che prima di tutto le sue leggi siano dedicate alle *res sacrae*, cioè ai sacramenti, ai luoghi e tempi sacri, ecc. (92), e nello stesso tempo è giustificata la giuridicità (93) di tali norme, del *ius liturgicum*, ecc.

(88) V. sopra, nota 77.

(89) Non solamente il culto, come pretendeva il KIPPING nella sua *Dissertatio apologetica pro Martino Luthero combusti iuris canonici reo* (tesi difesa da Giovanni Giorgio Alberto Kipping nel settembre 1744 all'Università di Brunswick alla presenza del padre Giovanni Wolfgango): «*Quod autem dicunt nostres Iure Canonico uti in causis ecclesiasticis, inde est, quod causas et res ecclesiasticas non recte definiunt. Ecclesiasticum non est, nisi quod cultui divino vere servit*» (Cap. IV, § IV, p. 101); che se occorre servirsi del vecchio Diritto Canonico, questo però non dev'esser più usato come Diritto Ecclesiastico: «*Non irritus fuit Lutheri conatus, sed perfecit vir intrepidus, ut Ius Canonicum, qua Ecclesiasticum est, ita sepeliretur apud Protestantes, ut in causis ecclesiasticis decretorum Pontificum nulla habeatur ratio*» (o. c., Cap. III, § 1, p. 41).

(90) Cfr. BENDER, *Ius Publicum Ecclesiasticum*, Pars II, Sectio II, Caput II: *De materia circa quam Ecclesia habet potestatem*, p. 93 ss.

(91) Il Rev. P. CREUSEN fa giustamente osservare che alcuni canoni che potrebbero sembrare meri precetti morali, in realtà, hanno un valore giuridico, «per es. il canone 1248 che prescrive la partecipazione alla Messa nei giorni festivi; il can. 1252 che rende obbligatori il digiuno e l'astinenza in certi giorni. Questi canoni ed altri dello stesso genere sono vere norme giuridiche in quanto non mirano a definire obblighi morali dell'individuo, bensì a sistematico il *culto sociale*, la pratica *sociale* della *penitenza*. Abbiamo qui una cosa ben diversa della definizione del minimo di partecipazione al santo sacrificio necessaria per salvare l'anima o dal regolamento della devzione individuale». (*Il Diritto nella Vita della Chiesa*, in «Archivio di Diritto Ecclesiastico», V, 1943, p. 214).

(92) Come tutto questo possa essere oggetto di regolamentazione giuridica, V. in CIPROTTI, *Lezioni di Diritto Canonico*, Padova, 1943, nn. 18-20, p. 20 ss.

(93) Non vi è dubbio che la giuridicità della maggior parte delle norme canoniche — non diciamo di tutte, perchè alcune (per

Altra peculiarità, derivante dalla natura del fine della Chiesa, è costituita dai *praecepta singulis data*. Anche nella Chiesa — che deve cercare direttamente non solo il bene comune ma anche quello privato — mentre la legge rimane *l'ordinatio rationis ad bonum commune*, ecco i precetti assolvere (in parte) il compito della ricerca diretta e immediata del bene privato.

Sempre nello stesso ordine di idee ci si deve muovere nello studio dell'interesse della *potestas magisterii* sul tronco della potestà legifera e della conseguente giuridicità dei *canones fidei* (94).

Analoghe considerazioni possono essere fatte circa la potestà giudiziale, dove la soprannaturalità del fine della Chiesa spiega e giustifica le cause di beatificazione e di canonizzazione, mentre il principio della *animarum salus suprema lex* inserisce armonicamente nella procedura canonica i *modus procedendi in nonnullis expediendis negotiis vel sanctionibus poenalibus applicandis* dei Cann. 2142-2194.

Troppò vasto — e diremmo ancora troppo bello — il campo della potestà esecutiva della Chiesa per poter pretendere di offrire almeno lo schema completo delle peculiarità che circa questo settore derivano dalla natura del fine della Società Perfetta di ordine spirituale-soprannaturale.

Passiamo senz'altro alla potestà coattiva. Ecco senz'altro la peculiarità della coazione spirituale, tipica estrinsecazione della imprescindibile giuridicità della Chiesa visibile. La sottrazione giuridica dei *bona spiritualia* conferma la loro catalogabilità nella zona del diritto.

Ecco la logica, necessaria divisione delle pene ecclesiastiche in vendicative e medicinali in cui è armonicamente risolto il problema della ricerca diretta tanto del bene pubblico come del bene privato. Ecco la superiorità dell'ordinamento giuridico ecclesiastico brillare nella istituzione delle pene *latae sententiae*, in cui la immediatezza della sanzione salvaguarda in modo mirabile il bene pubblico, spingendosi — come abbiamo visto — anche nella zona del-

es. i cann. 807 e 857) non superano l'obbligatorietà etica — sia in qualche modo connessa con la questione della giuridicità della Società-Chiesa (V. Art. III, «Salesianum», VIII, 1946, p. 113, nota 124).

Non è senza significato che già ne *Le songe du vergier* (1491) il cavaliere chieda al chierico: « Vous dites que nous troublons vos droits et empescons, je vous prie et requier que vous declairez que c'est que droit vous appellez » (Capititre VI), e poichè il Chierico risponde che « Les decrets et decretales des Saints Petres de Rome, doivent estre appelez droits » (Capititre VII), il cavaliere di rimando gli dice: « Les decrets et decretales pourroient estre droits aux clercs, mais aux Seigneurs non, quant a la temporalité » (Capititre VIII). (V. *Traité des droits et libertez de l'Église Gallicane*, tom. II, 1731).

Ecco poi con quale disinvolta il gallico

Pietro Biarnoy de MERVILLE — senza rinnegare la consueta formula delle *deux puissances* — si esprime circa il Diritto della Chiesa: « *Constitutio Ecclesiastica est-ne Ius proprie dictum? Non est Ius proprie dictum. Primo, quia Ecclesia coactione prae-cisa uti non potest, sed tantumhortatione et charitate, quod tamen requiritur ad Ius proprie dictum. Secundo quia poenae canonicae dicuntur censurae non poenae. Tertio, quia Decreta Ecclesiae appellabantur olim Canones, seu regulae; non vero Ius, et nomen Iuris Canonici tantum usurpatum est initio duodecimi saeculi, unde Ius hodie appellatur* » (Examen iuridicum in Iure Canonico, seu Methodica manuductio ad Ius Pontificium, tum commune, tum apud Gallos receptum, Parisiis, 1685, Lib. I., tit. I, p. 22).

(94) Cfr. CIPROTTI, o. c., n. 42, p. 54 ss.

l'occulto, dove la coscienza del fedele è chiamata ad autoaccusarsi alla Chiesa in un modo analogo a quello seguito nel tribunale della penitenza riguardo ai peccati.

Nulla diciamo circa la impostazione della questione del *Ius Gladii* di cui abbiamo fatto cenno sopra (95).

### c) *La deduzione dello spirito della legislazione canonica.*

Veniamo quindi al terzo coefficiente della saldezza strutturale del D. P. E. I., per quanto riguarda specialmente la potestà della Chiesa: la deduzione dello spirito della legislazione ecclesiastica, quale legittima conseguenza della natura del fine e — prossimamente — della estensione della potestà della Chiesa (96). Ma qui, evidentemente, non si può fare altro che esprimere un voto (97), giustificandone tutt'al più la realizzabilità, mediante qualche precisazione.

Prima di tutto riteniamo che il secondo coefficiente testè prospettato possa considerarsi come una buona premessa alla delineazione dello spirito del Diritto Canonico. Infatti, se giusta l'ammonimento di Celso: « *Scire leges non hoc est earum verba tenere sed vim et potestatem* » (98), ci sembra che nel Diritto Canonico alla padronanza di questa *vis e potestas* si sia indirizzati conoscendo perchè nella Chiesa ci debbano essere i *canones fidei*, i *canones disciplinares*, ecc., perchè vi siano le pene medicinali, le pene *latae sententiae*, ecc., perchè si sia disposta tutta l'attività giuridica del foro interno estrasacramen-  
tale, ecc.

Noteremo poi che i perchè giustificativi della presenza delle varie branche della potestà ecclesiastica e delle loro caratteristiche si aprono nei perchè giustificativi delle singole norme canoniche disciplinatrici dell'attuazione di tali branche. Per es., siccome nelle pene medicinali non prevale la preoccupazione di sanare la *fractio ordinis socialis*, si comprende come per tali pene venga sanzionata una grande larghezza in fatto di ignoranza anche della semplice pena (99), si spiega come possa figurare tra le leggi canoniche il dispo-

(95) V. n. 6, in f.

(96) Che lo spirito del Diritto Canonico debba ricavarsi dal Diritto Pubblico Ecclesiastico, lo afferma espressamente il NANNETTI: « ... egli è l'anima di tutte le sue leggi parziali... ». (*Brevi nozioni di D.P.E.*, Bologna, 1840, vol. I, p. 53).

(97) Un tale voto troviamo espresso dal Rev. P. ZEIGER: « *Valde utilis esset inquisitio in principia generaliora quibus Codex in singulis disciplinis innititur, e. g. de natura et mutua habitudine fori interni et externi, potestatis ordinis [ . . . ]. Nonne, dignitatem nostri Codicis deceret opus vere profundum quod titulo insigniri poterit « De spiritu Iuris Canonici » a canonista catholico conscribendum?* » (*Codex Iuris Cano-*

*nici et Theologia Moralis*, in « *Periodica de Re Morali C. L.* », t. XXXII (1943), p. 328.

Non dobbiamo nasconderci che la principale difficoltà che si oppone alla realizzazione di questo voto risiede nell'insopportabile soggettività di criterio con cui si procede sia nella formulazione dei principi fondamentali del Diritto Canonico, sia nella valutazione di queste sintesi. Perciò ogni tentativo merita rispetto, anche se sono inevitabili le riserve. È quindi doveroso segnalare il saggio offerto circa lo spirito della legislazione canonica da Pio FEDELE nel suo *Discorso Generale sull'Ordinamento Canonico* (V. sopra, nota 55).

(98) 17 *Dig.* 1, 3.

(99) *Can.* 2229 § 3.

sitivo del Can. 2248, § 1, circa il diritto di essere assolto da tali pene (ciò che per il Diritto statale e per le pene vendicative della Chiesa stessa sarebbe un vero assurdo); si comprende ancora come possa dare luogo al *casus urgenter* del Can. 2254 anche il fatto che *durum sit poenitenti in statu gravis peccati permanere*, ecc.

Un altro aspetto o settore dello spirito della legislazione canonica ci pare di poterlo riscontrare nel suo sforzo di avvicinarsi il più possibile — non di confondersi! — col mondo della morale. Per esempio, si può negare che in ultima analisi la scomunica, a dispetto del significato etimologico della parola, sia un mezzo per... portare ai sacramenti? Lo scomunicato è un peccatore che si è già autoprivato del diritto di accedere alla Mensa Eucaristica. La scomunica — sempre pena medicinale (100) — diventa il pungolo per far uscire da quello stato infelice; difatti *absolutio denegari nequit cum primum delinquens a contumacia recesserit!* (101).

Che dire poi del ponte che il Diritto Canonico getta fiduciosamente — e discretamente (102) — nel campo delle coscienze fino a condizionare in determinati casi la validità di quanto è concesso dal Superiore — anche in foro esterno — alla verità che si pretende sia espressa dal fedele richiedente: « *In omnibus rescriptis subintelligenda est, etsi non expressa, conditio: Si preces veritate nitantur (salvo praescripto Can. 45, 1054)* »? (103).

C'è poi tutto il rafforzamento di alcune speciali norme giuridiche mediante l'appello alla *onerata conscientia* (104).

Ma abbiamo detto — nè potevamo dire altrimenti — che ci saremmo attenuti ad alcune semplici precisazioni giustificative del voto espresso circa l'indagine da farsi in sede di D. P. E. dello spirito del Diritto Canonico; perciò ci fermiamo avviandoci alla conclusione nel nostro già troppo prolioso discorso sulla fisionomia del D. P. E. I.

## 12. — Il compito del D. P. E. I. riguardo al *subiectum immediatum potestatis ecclesiasticae*. Conclusione.

Un'ultima parola dunque riguardo alla trattazione giuspubblicista del *subiectum immediatum potestatis ecclesiasticae*. Il richiamo della determinazione di questo *subiectum* fatto prima di entrare a discorrere della *potestas in Ecclesia* (105) verso quale svolgimento sarà portato ora nell'apposito capitolo dedicato a questo argomento? La precisazione dell'oggetto formale del D.P.E.I. — ossia, la sua peculiare finalità apologetica — delinea nettamente i confini della trattazione evitando il deprecato *bis in idem* con la Teologia Fondamentale. La Teologia può e deve trattare in lungo e in largo della specificazione del soggetto della potestà ecclesiastica quale risulta dalle fonti della Rivelazione.

(100) Can. 2255, § 2.

(103) Can. 40.

(101) Can. 2248, § 2.

(104) V. CIPROTTI, *Lezioni di D. C.*

(102) Si veda la spiegazione del « *si preces veritate nitantur* » del Can. 40 nel can. 42.

n. 37, p. 48.

(105) V. sopra, n. 9.

Invece, il D. P. E. I. deve preoccuparsi di definire, giustificare e difendere i diritti di coteste autorità specificate dalla Teologia Fondamentale, quali si ricavano immediatamente da speciali passi scritturali e da altri dati della rivelazione, nonchè dalle esigenze della Società Perfetta di ordine spirituale-soprannaturale. Siccome poi i vari Stati — Cattolici e non Cattolici — nel corso dei secoli osteggiarono in diversa maniera il libero esercizio dei diritti delle autorità ecclesiastiche, cercando naturalmente una giustificazione «giuridica» che mascherasse i loro soprusi (106), ecco presentarsi in questo capitolo del D. P. E. I. la sede logica per la considerazione di tali soprusi. Questa analisi però richiede che siano stati prospettati in precedenza i principi fondamentali dei rapporti tra Stato e Chiesa sul piano teologico, ciò che del resto abbiamo già visto essere necessario per impostare i limiti della potestà ecclesiastica *ratione finis* (107).

Finalmente, ci sembra che in questo punto della trattazione del D.P.E.I. sarebbe bene collocato un quadro generale dei vari errori pullulati circa la costituzione sociale della Chiesa; dai Protestanti ai Modernisti, da Marsilio da Padova ai Gallicani, al Richerius, al Febronio, ecc.

Come si può ricavare da quanto siamo venuti dicendo — in gran parte però solo abbozzato —, il D.P.E.I. ha una sua specifica, importantissima missione da svolgere. Ragionando sulla efficienza formativa del D. P. E. abbiamo sentito il bisogno di chiudere il nostro discorso su questo soggetto facendo appello — non solo a scopo oratorio — alla mirabile realtà della *Sancta Mater Ecclesia* (108).

Potremmo forse trovare un'altra conclusione dopo esserci intrattenuti ad esaminare esclusivamente il Diritto Pubblico della Chiesa *ad intra*?

A che cosa tende tutto il potere che Gesù Cristo affidò alla sua Chiesa? Perchè tutta la potestà datagli dal Padre (109), Gesù la passa agli Apostoli (110), e ai loro successori, sino alla fine dei secoli (111), se non perchè possano formare maternamente il Cristo in ciascuno dei redenti (112)?

Assicurate quindi con la perfezione giuridica *quae ad pacem sunt Ierusalem* (!13), — posta cioè di fronte alla Società Perfetta indirizzata alla prosperità temporale (perciò col pericolo dell'attaccamento collettivo e societario alla immediatezza dei beni terreni) la Società Perfetta di ordine spirituale-soprannaturale —, la Chiesa prospera *sicut vitis fructifera* (114), dando a ciascun tralcio la vita del Cristo.

D. EMILIO FOGLIASSO, S. D. B.

(106) «*On a recours au sapienter oppri-manus, à l'oppression savamment calculée*». DUBALLET B., *Cours Complet de Droit Canonique et de Iurisprudence Canonico-Civile*, Paris, 1896, tom. I, p. 182.

(107) V. sopra, n. 10 b, γ.

(108) Cfr. Art. IV, «*Salesianum*», X (1948), p. 240.

(109) Cfr. MATT., XXVIII, 18.

(110) Cfr. GIOV., XX, 21.

(111) Cfr. MATT., XXVIII, 20.

(112) Cfr. GAL., IV, 19.

(113) PS. 121, 6.

(114) PS. 127, 3.

# GRACE ET MOTION DIVINE CHEZ S. THOMAS D'AQUIN

## INTRODUCTION

En 1944 sortait de presse un livre intitulé : *Conversion et grâce chez S. Thomas d'Aquin, étude historique*. Il met à notre portée une étude fort intéressante présentée comme thèse de doctorat à la Faculté de Théologie S. J. de Lyon-Fourvière par le R. P. Henri Bouillard.

Ce travail est tout à fait remarquable. Il reflète une connaissance ample et précise de toute la théologie médiévale ainsi que le souci d'une méthode rigoureusement historique qui replace sans cesse l'objet de son étude dans l'ensemble complexe et mouvant où il a pris naissance. Il représente un effort considérable pour rejoindre la pensée thomiste en se dégageant des structures conceptuelles que la théologie moderne a, inconsciemment peut-être, versées dans le vocabulaire médiéval. L'évolution de la pensée de S. Thomas sur la question de la grâce et de la conversion nous y apparaît dans un relief saisissant en même temps que se découvrent à nous, de façon vraiment captivante, les influences et faits historiques qui en donnent la clef, notamment cette très curieuse redécouverte faite par S. Thomas du semi-pélagianisme et des condamnations portées par le Concile d'Orange tombés dans l'oubli depuis le 10<sup>e</sup> ou le 11<sup>e</sup> siècle.

Cette étude du R. P. Bouillard a pour objet, formellement, les rapports de la grâce avec l'acte libre de la conversion. En fait elle s'étend assez largement à tous les actes surnaturels. La thèse centrale est la suivante : à partir de l'époque correspondant au séjour en Italie et au début du second séjour à Paris (1260-1269), S. Thomas met beaucoup plus en relief l'initiative divine, la dépendance humaine vis-à-vis du secours divin gratuit, dans l'acheminement de l'homme vers la vie éternelle, spécialement dans la préparation à la grâce. Il le fait surtout en concevant la grâce sanctifiante non plus seulement comme

« forme », mais avant tout comme « motion », comme action divine qui convertit et conduit l'homme à sa fin dernière. Dans la grâce sanctifiante, il subordonne la notion d'habitus à celle de motion, d'action divine (1).

Dans le corps de cette thèse s'intègrent un certain nombre d'affirmations qui nous paraissent mériter un sérieux examen. Dans son premier enseignement (*Commentaire des Sentences de P. Lombard et De Veritate*), S. Thomas admettait la nécessité d'un secours divin pour se préparer à la grâce; mais ce secours pouvait être, soit une motion intérieure, soit quelque événement extérieur disposé par la Providence. Il n'avait pas encore reconnu, — il le fera à partir du *Contra Gentiles*, — que toute opération spirituelle dépend d'une motion divine intérieure à l'âme et agissant immédiatement en elle (2). Le secours requis, même lorsqu'il est intérieur, n'élève pas la volonté : il se borne à faire naître l'acte (3). Il n'est surnaturel, strictement gratuit, qu'en raison de sa fin, c. a. d. en raison de la forme surnaturelle à l'infusion de laquelle il est ordonné, que l'acte soit surnaturel ou naturellement bon (4).

A partir du *Contra Gentiles*, la motion divine intérieure et immédiate devient nécessaire pour l'activité spirituelle de l'homme. En même temps S. Thomas tend à concevoir la grâce qui convertit, la grâce principe de mérite, avant tout comme action, impulsion, motion divine (5). Fréquemment dans la *Somme Théologique*, il considère la grâce habituelle, la grâce sanctifiante, à sa source, comme action divine (6). La grâce continue à être considérée comme une forme, mais l'aspect dynamique est à l'avant plan.

En ces cas, habitus et motion se recouvrent; ailleurs ils s'opposent (7). Considérée en elle-même, par opposition à l'habitus, la motion divine intérieure n'a d'autre rôle que d'actuer les facultés, de donner le branle aux puissances, de faire passer à l'acte une « forme » possédée par le sujet. Elle n'imprime pas de direction, mais meut selon la direction déterminée par la « forme », les « habitus » du sujet (8). Elle n'est de soi ni *naturelle*, ni *surnaturelle*. Elle n'est dite « spéciale » qu'en tant qu'elle implique le don et la conservation d'« habitus » infus, en d'autres termes, en raison de la détermination à certaines actions surnaturelles que l'habitus infus imprime dans l'âme (9). « Motion spéciale » désigne toujours la motion que Dieu exerce par la grâce habituelle ou au moins par un habitus infus. De même l'expression « motion gratuite » connote généralement un rapport à la grâce habituelle (10).

La motion divine spéciale, comme les actes surnaturels eux-mêmes, est impossible sans habitus infus correspondant; sans lui, en effet, la motion ferait violence à l'âme, l'acte surnaturel ne serait pas un acte de l'homme, il ne serait pas volontaire (11).

(1) H. BOUILLARD, *Conversion et grâce chez S. Thomas d'Aquin*, 1944, Aubier, Paris, pp. 91, 135.

(2) *Ibidem*, p. 130.

(3) *Ibidem*, pp. 72-74.

(4) *Ibidem*, pp. 76, 82, 83, 213.

(5) *Ibidem*, pp. 135 à 138.

(6) *Ibidem*, pp. 158, 168, 169.

(7) *Ibidem*, p. 138.

(8) *Ibidem*, pp. 164, 196.

(9) *Ibidem*, pp. 181, 202.

(10) *Ibidem*, pp. 176, 183.

(11) *Ibidem*, pp. 159, 182, 185, 196.

La motion divine intérieure est identiquement le mouvement de l'âme en tant qu'il a sa source en Dieu. On ne trouve pas chez S. Thomas l'équivalent de ce que les théologiens modernes appellent *grâce actuelle élevante*, grâce élévant transitoirement la faculté, posant en elle une force surnaturelle et l'appliquant à l'acte surnaturel (12).

On le voit, ces diverses affirmations sont étroitement connexes et concernent toutes la motion divine intérieure, plus spécialement la motion divine à l'acte surnaturel, sa nécessité, sa nature, son rôle, ses relations à l'habitus infus. L'importance de la question n'échappera à personne. La dernière proposition en particulier, qui constitue comme la conclusion des précédentes ne peut manquer de piquer la curiosité des théologiens contemporains, d'autant que l'existence et la nécessité de la grâce actuelle élevante passe chez nombre d'entre eux pour une thèse traditionnelle.

Comme on pouvait s'y attendre, la réaction n'a pas tardé. Peu après la parution du livre du R. P. Bouillard, le R. P. Guérard des Lauriers, O. P., en fit la critique dans l'*Année théologique*, en deux articles dont l'un concerne précisément la grâce actuelle (13). L'auteur prétend, textes à l'appui, trouver chez S. Thomas l'équivalent de la grâce actuelle élevante, un secours divin distinct de l'infusion de la grâce sanctifiante comme aussi de la simple motion créatrice; c'est ce que S. Thomas appelle habituellement « *instinctus interior* ». Contrairement à la grâce habituelle qui établit le sujet dans un état stable, l'*« instinctus interior »* est un secours transitoire destiné à faire passer le sujet d'un état à un autre, à l'élever du plan naturel à celui de la foi informe, de celui-ci au niveau de la grâce sanctifiante, puis enfin à celui de l'union mystique.

Il nous a paru utile de soumettre l'œuvre du Docteur Angélique à un nouvel examen et de nous efforcer d'éclaircir autant que possible cette question. Nous diviserons ce travail en deux parties, la première portant sur le premier enseignement de S. Thomas (*Commentaire des Sentences* et *De Veritate*), la seconde sur les œuvres postérieures. Cette division chronologique, qui s'inspire d'ailleurs de l'ordre suivi par le R. P. Bouillard, nous permettra de mieux apprécier l'évolution de la pensée de S. Thomas.

Nous ne voudrions pas terminer cette brève introduction sans exprimer notre vive reconnaissance au R. P. L. Malevez, des Facultés S. J. S. Albert de Louvain, qui a bien voulu orienter nos recherches et nous diriger dans cet essai. Nous avons eu le bonheur de trouver auprès de lui non seulement la sauvegarde d'une exigence clairvoyante, mais encore le stimulant d'un accueil toujours cordial et largement compréhensif.

(12) *Ibidem*, pp. 135, 182, 196 à 199.      *théologie de S. Thomas et la grâce actuelle*,  
(13) R. P. G. DES LAURIERS, O. P., *La*      « *L'année théologique* », 1945, pp. 276-325.

PREMIERE PARTIE

LA MOTION DIVINE

DANS LE PREMIER ENSEIGNEMENT

1. - LA MOTION DIVINE ET L'ACTIVITÉ DU CRÉÉ

La première question qui se présente à nous est la suivante : est-il exact que dans ses premières œuvres S. Thomas ait ignoré la nécessité d'une motion divine intérieure et immédiate pour l'activité spirituelle de l'homme?

Lorsqu'il pose pour la première fois la question de la nécessité de la grâce pour se convertir, — c'est dans le 2<sup>e</sup> livre des *Sentences*, — S. Thomas semble admettre que la conversion ne requiert absolument aucun secours distinct de la grâce habituelle : même les occasions extérieures qui sont données quelquefois, — enseignements, lois, châtiments, etc., — ne sont pas indispensables (14).

Mais on s'aperçoit bientôt après qu'il admet parfaitement que Dieu ne nous aide pas seulement à bien agir par la grâce habituelle, mais encore en opérant *intérieurement* dans la volonté elle-même *comme il opère en toute chose* et que, sans ce secours, on ne peut bien agir (15). Le secours divin est requis en toute opération parce que toute opération déborde la puissance de l'être créé et en est comme le complément (16).

En quoi consiste cette opération divine? Au sujet de la causalité qu'exercent les créatures, S. Thomas écarte deux opinions extrêmes, l'une niant simplement cette causalité, l'autre limitant la causalité immédiate de Dieu : Dieu serait immédiatement cause de certaines choses et, par l'intermédiaire de celles-ci seulement, cause des autres. Il retient une troisième opinion selon laquelle les êtres créés ont leur opération propre, bien que Dieu « opère » *immédiatement* toute chose. Il opère en tout effet *plus intimement* que toute autre cause motrice, car il donne l'être même à l'effet, tandis que les autres ne lui donnent que sa détermination (17).

Dieu n'est pas seulement cause immédiate de l'*effet* de la créature ; il influe immédiatement sur l'*agent* créé dans son activité même. S. Thomas, en effet, connaît déjà l'argument qu'Aristote développe dans le 8<sup>e</sup> livre de sa *Physique* et selon lequel tout mouvement doit avoir son premier principe dans un moteur immobile (18). Le premier moteur immobile c'est Dieu. Tout ce qui est mû

(14) II *Sent.*, d. 5, q. 2, a. 1, sol.

(16) II *Sent.*, d. 28, q. 1, a. 1, ad 5m.

(15) II *Sent.*, d. 28, q. 1, a. 1, ad 3m. ;  
voir aussi I *Sent.*, d. 17, q. 1, a. 1, sol. et  
ad 3m. ; II *Sent.*, d. 3, q. 3, a. 4, ad 1m.

(17) I *Sent.*, d. 1, q. 1, a. 4.

(18) I *Sent.*, d. 8, q. 3, a. 1, *sed contra*.

doit se ramener à un être qui se meut lui-même et l'être qui se meut lui-même doit se ramener à un premier principe immobile, Dieu (19).

Dieu est en toute créature agissante « principe immédiat » d'opération. Il ne répugne pas, en effet, à S. Thomas d'admettre qu'une même opération ait plusieurs causes prochaines, quoique diversement prochaines. Soient A, B et C, trois causes ordonnées de telle sorte que C soit la dernière qui exerce l'opération. On dira évidemment que C exerce l'opération par sa vertu. Mais pourquoi C peut-il, par sa vertu, produire l'opération? En vertu de B, et ultérieurement en vertu de A, et finalement en vertu de la cause première. Plus l'agent est proche de l'opération, plus sa vertu est médiate (c. a. d. qu'elle ne peut s'exercer que dépendamment de la vertu d'autres agents); et comme Dieu est cause première de tout, sa vertu est tout à fait *immédiate* en tout (20). On voit par cet exemple et ce raisonnement que, pour S. Thomas, l'opération divine intérieure et immédiate atteint l'agent créé dans son activité elle-même. Nous trouvons d'ailleurs la chose affirmée explicitement ailleurs: Dieu confère aux agents créés *d'être*, de *pouvoir agir*, et *d'agir* (21). Et cela vaut pour l'activité libre, même mauvaise; tandis que pour l'acte bon Dieu influe sur le sujet de manière qu'il agisse bien, pour l'acte mauvais son influence se termine à l'agir comme tel (22).

En conclusion, il ne paraît pas possible d'admettre qu'à ses débuts S. Thomas ait conçu la motion divine comme pouvant s'exercer sur la volonté humaine uniquement par l'intermédiaire des événements extérieurs; Dieu « opère intérieurement dans la volonté » (23). En revanche les textes examinés donnent pleinement raison au R. P. Bouillard en tant qu'ils interdisent de considérer la motion divine intérieure comme posant dans la faculté du sujet une réalité transitoire qui l'applique à l'action. Comme toute opération divine, elle est identiquement l'essence divine. Considérée dans son terme, elle donne à l'agent créé de produire son effet, et elle donne à l'effet d'être produit par l'agent créé, rien de plus. Elle-même est « comme » un intermédiaire (medium) qui relie la vertu de la cause seconde à son effet (24); mais elle ne pose pas d'intermédiaire créé.

## 2. - LA MOTION STIMULANTE ET L'*« INSTINCTUS INTERIOR »*

Pour que l'être créé agisse il faut que Dieu lui donne d'agir. Pour que le pécheur se prépare à la grâce (habituelle) il faut quelque chose de spécial: il faut que la Providence fournisse quelque chose qui *excite* sa volonté. La conversion, en effet, suppose un changement d'attitude de la volonté vis-à-vis de Dieu; et la volonté ne peut changer que si quelque chose la meut à la manière d'un excitant. Tels sont par exemple les avertissements et les maladies qui

(19) I *Sent.*, d. 8, q. 3, a. 1, ad 3m.

(22) II *Sent.*, d. 37, q. 2, a. 2, ad 3m.

(20) I *Sent.*, d. 37, q. 1, a. 1, ad 4m.

(23) II *Sent.*, d. 28, q. 1, a. 1, ad 3m.

(21) II *Sent.*, d. 37, q. 1, a. 2, ad 5m.; q. 2, a. 1, ad 2m.

(24) I *Sent.*, d. 1, q. 1, a. 4, sol.

fournissent à la volonté l'occasion de se convertir (25). Précédemment S. Thomas niait la nécessité de ces occasions (26); nous trouverons d'autres indices d'évolution rapide dans son premier enseignement.

Rien jusqu'ici ne nous invite à croire que cette stimulation puisse être intérieure et immédiate. S. Thomas la distingue de l'opération divine qui donne l'agir: « tout ce qui excite ainsi la volonté à se convertir peut être appelé "gratia gratis data..."; de même l'acte lui-même du libre arbitre que Dieu fait en nous » (27).

A partir du IV<sup>e</sup> livre des *Sentences*, apparaît une motion *intérieure excitante*. Il y a une vocation intérieure, antérieure à la justification et à laquelle on peut résister, faire échec. C'est une certaine instigation (*instinctus*) ou mouvement au bien que Dieu met dans la volonté (28).

S. Thomas ne paraît pas la croire indispensable. Il faut assurément que Dieu « provoque » le pécheur à se convertir; mais il peut, soit lui en fournir l'occasion par un événement extérieur, soit toucher son cœur par une instigation intérieure (29).

La même doctrine se retrouve dans le *De Veritate*: l'homme ne peut se préparer à la grâce habituelle sans la « *gratia gratis data* », c. a. d. sans la divine Providence qui oriente miséricordieusement l'homme vers le bien. Il faut que Dieu incite l'homme à se convertir, soit par des événements extérieurs, soit par l'instigation intérieure, soit même des deux façons à la fois. En effet, se préparer à la grâce c'est se tourner de nouveau vers Dieu et il impossible que l'homme entreprenne du neuf s'il n'est excité à agir par quelque autre mouvement (30).

A cette raison, déjà indiquée dans le *Commentaire des Sentences*, le *De Veritate* en ajoute une seconde dont nous parlerons ultérieurement. Provisoirement limitons notre enquête à l'*« instinctus interior »*. Est-ce un bon mouvement antérieur à la conversion elle-même? Assurément il apparaît tel dans le texte du *Commentaire des Sentences* où S. Thomas en parle pour la première fois (31). Dans cet article, en effet, il s'agit d'une invitation divine à se convertir, telle que l'homme peut écouter ou ne pas écouter Celui qui l'appelle. On pourrait sans invraisemblance l'interpréter comme un mouvement indélibéré de la volonté incluant une mystérieuse attraction divine et sollicitant son achèvement en consentement pleinement personnel. Sans doute est-ce aussi le cas du « *stimulus* » divin auquel Paul résistait avant sa foudroyante conversion et que S. Thomas appelle une « *grâce de foi* » (32). Mais dans le texte du *De Veritate* la chose est moins claire. On pourrait aussi bien comprendre l'*« instinctus interior »* comme une impulsion divine qui échappe à la conscience du sujet et s'identifie avec la conversion elle-même. S. Thomas, en effet, s'exprime d'une façon assez indéterminée: « ...oportet quod ad hoc (à la conversion) in-

(25) II *Sent.*, d. 28, q. 1, a. 4, sol.

(26) II *Sent.*, d. 5, q. 2, a. 1, sol.

(27) II *Sent.*, d. 28, q. 1, a. 4, sol.

(28) IV *Sent.*, d. 17, q. 1, a. 1, qa. 2.

(29) IV *Sent.*, d. 17, q. 1, a. 2, qa. 1, ad

1m. et qa. 2, ad 2m.

(30) *De Veritate*, q. 24, a. 15.

(31) IV *Sent.*, d. 17, q. 1, a. 1, qa. 2.

(32) *De Verit.*, q. 28, a. 3, ad 19m.

ducatur aliquibus exterioribus actionibus... vel aliquo interiori instinctu secundum quod Deus in mentibus hominum operatur » (33). La chose est d'autant plus embarrassante que, dans l'article précédent, tout hant les secours requis pour bien agir, après avoir remarqué que la volonté, en raison de sa déterminabilité à une foule de choses, a spécialement besoin d'être mue au bien, S. Thomas ne parle d'« excitation » qu'à propos des événements extérieurs; le secours intérieur n'est pas appelé ici « *instinctus interior* » mais : « *aliquid activum... quod in ea (voluntate) interius operatur, sicut est ipse Deus* » (34).

Le second texte du *Commentaire des Sentences* où apparaît l'« *instinctus interior* » exclut plutôt l'idée d'une sollicitation éprouvée par la conscience : il peut se faire que quelqu'un, tandis qu'il est résolu à pécher, subitement se convertisse, soit qu'il en reçoive l'occasion de quelque événement extérieur, telle la vision de Paul sur le chemin de Damas, soit en vertu (ex) d'une instigation intérieure par laquelle le cœur de l'homme est mû par Dieu (35). La soudaineté du volte-face ne semble pas laisser ici place à une invitation divine perçue avant la conversion.

Bref on serait tenté de conclure que le mot « *instinctus* » est pris par S. Thomas tantôt dans son sens expérimental d'instigation, tantôt dans un sens plus abstrait, qui ne pourrait d'ailleurs se définir qu'en fonction du premier, par exemple : influence qui, dans la détermination de la volonté par elle-même, supplée à une instigation éprouvée. Avant de conclure, nous attendrons d'avoir étudié les emplois de l'expression dans les œuvres ultérieures.

Cet « *instinctus interior* » est-ce une grâce *élevante*? Assurément il est ordonné au salut; il prépare à la réception de la grâce habituelle; il est surnaturel dans sa fin et, comme tel, il apparaît comme un bienfait spécial de Dieu. Mais, à ce même titre, les événements extérieurs ménagés par la Providence en vue de la conversion du pécheur sont aussi spéciaux; pourtant ils ne sont pas élevants. L'« *instinctus interior* » pose-t-il dans le sujet une entité surnaturelle?

Si l'« *instinctus interior* » s'identifie, quant à l'effet créé, avec l'acte de conversion lui-même, il est clair qu'il ne pose pas dans le sujet d'autre entité surnaturelle que cet acte lui-même informé par l'habitus surnaturel infusé au même instant. Bien plus, l'effet propre de ce secours divin n'est pas de causer la perfection surnaturelle de l'acte, mais de provoquer la volonté à se déterminer au bien : la preuve en est que le même rôle peut être joué par les événements extérieurs. Il n'en va pas de même dans le cas où l'« *instinctus interior* » est présenté comme une vocation, une invitation psychologiquement antérieure au consentement (36). Là, l'instigation n'est pas inséparable de l'infusion de la grâce habituelle, puisqu'elle peut exister chez le pécheur qui lui résiste et qu'elle n'aboutit pas toujours à la justification. Elle ne suppose pas davantage la possession de l'habitus de foi ou son infusion simultanée. S. Thomas appelle

(33) *De Verit.*, q. 24, a. 15, c.

(36) IV *Sent.*, d. 17, q. 1, a. 1, qa. 2,

(34) *De Verit.*, q. 24, a. 14, c.

sol. et a. 2, qa. 2, ad 2m.

(35) IV *Sent.*, d. 17, q. 1, q. 2, qa. 1, ad 1m.

bien le « stimulus » auquel Paul résistait une « grâce de foi » (37); mais il est trop clair que, dans sa pensée, Paul n'avait pas la foi habituelle avant sa conversion : l'attitude d'infidélité s'oppose à la foi habituelle même informe (38). « Grâce de foi » signifie manifestement : grâce qui invite à la foi. Ainsi l'« *instinctus interior* », dans le cas que nous envisageons, ne suppose aucun habitus surnaturel. Et cependant il semble intrinsèquement surnaturel. Dans son entité immanente au sujet, il apparaît en quelque sorte homogène à la conversion et à la justification. Cette vocation intérieure peut ne pas aboutir à son terme qui est l'acquiescement, mais elle y tend; elle est un acheminement (via ad) à la justification; elle fraie la voie (viam parat ad) à la grâce habituelle (36). Bref elle apparaît comme une réalité de même ordre que la conversion et la grâce habituelle, une conversion inchoative. Ainsi on se trouve en présence, semble-t-il, d'une opération divine qui suscite un acte intrinsèquement surnaturel dans un sujet qui ne possède pas d'habitus surnaturel. C'est un cas de grâce *actuelle* au sens strict. Cependant, rien n'autorise à affirmer que cette opération divine est *élevante*, si on entend par là qu'elle ajoute des forces au sujet, qu'elle élève transitoirement les facultés du sujet antérieurement au bon mouvement qui constitue l'appel intérieur.

Rappelons brièvement les conclusions recueillies jusqu'ici. Toute activité de l'être créé suppose une motion divine immédiate et intérieure. Pour que la volonté se détermine au bien, il faut en outre qu'elle y soit excitée, provoquée. A partir du IV<sup>e</sup> livre des *Sentences*, ce rôle peut être joué non seulement par les événements extérieurs, mais aussi par un secours divin intérieur : l'« *instinctus interior* ». Celui-ci apparaît spécial, par rapport à la motion générale, en raison de son rôle vis-à-vis de la volonté, mais aussi en raison de sa fin surnaturelle : la justification. Dans un passage au moins, il est antérieur à la conversion, y invite, est indépendant d'habitus surnaturels et paraît intrinsèquement surnaturel. En d'autres cas, peut-être s'identifie-t-il avec l'acte de conversion en tant qu'il est provoqué par Dieu. Mais jamais il ne pose dans la faculté une entité surnaturelle qui l'élève en vue de la production du bon mouvement-invitation ou de l'acte de conversion.

### 3. - LA MOTION DIVINE ET LA PRÉPARATION À LA GRÂCE

Dans le *Commentaire des Sentences*, S. Thomas a reconnu que l'homme ne peut se préparer à la grâce sans y être provoqué providentiellement. Il a admis ensuite que cette instigation pouvait être intérieure. Dans le *De Veritate*, il paraît en outre suspendre la préparation à la grâce à une motion spéciale nécessairement intérieure.

Pour mettre ce fait en lumière, tâchons d'abord de fixer la doctrine générale du *Commentaire des Sentences* sur la question de la préparation : l'homme ne

(37) *De Verit.*, q. 28, a. 3, ad 19m.

(38) *De Verit.*, q. 14, a. 6, ad 2m et

(36) Voir note 36 à la page précédente. ad 3m.

peut, par ses forces naturelles, obtenir la grâce, mais il peut s'y préparer (39). Une fois connue la vérité divine, soit par la voix du préicateur de l'Evangile, soit par une révélation intérieure, il est au pouvoir de la liberté de passer à l'acte de foi (40). Cela s'étend à la préparation ultime, simultanée à la justification : « *Ad eliciendum actum conversionis sufficit liberum arbitrium quod se ad habendam gratiam per hunc actum praeparat et disponit* » (41). Etant donné, en effet, que se préparer c'est faire ce qui est en notre pouvoir, dire que l'homme a besoin d'un secours spécial pour se préparer à la grâce c'est se contredire : c'est dire qu'il n'est pas au pouvoir du libre arbitre de faire ce qu'il peut (41). Assurément le secours de Dieu est requis (« *gratia gratis data* »); mais ce n'est rien d'autre que l'opération divine impliquée en toute activité créée et les occasions extérieures providentielles qui provoquent au bien (42).

S. Thomas paraît concéder que cette préparation est, en un sens, insuffisante. Vu que toute la capacité de l'âme suffit à peine (vix sufficit) à la réception d'une telle perfection, — Dieu y supplée libéralement, — il faut que l'âme agisse de toutes ses forces; cela suffit « *quantum in nobis est* » (43). En un sens aussi, cette préparation est sans proportion avec la grâce à obtenir : se préparer n'est pas mériter; il n'est donc pas nécessaire que la préparation soit proportionnée à la grâce (44). La seule proportion possible et requise est celle, non d'une similitude de nature, mais d'un approchement affectif (per affectum) de Dieu et d'un éloignement du péché (45).

Ainsi la préparation ultime est au pouvoir du libre arbitre. Et pourtant l'acte de conversion, requis pour la justification, est un acte surnaturel et même méritoire (46). N'y a-t-il pas là contradiction? S. Thomas résoud l'antinomie par une distinction entre la « substance » de l'acte, fournie par le libre arbitre, et sa forme surnaturelle et méritoire, qui vient de la grâce habituelle comme un ultime complément de l'acte (47). Le même acte de conversion est disposition à la grâce en tant qu'il vient du libre arbitre et est méritoire en tant qu'il est informé par la grâce infusée au même instant (48). Selon sa substance, l'acte a pour principe la puissance naturelle; selon sa forme surnaturelle, il vient de l'habitus infus (49). Ainsi la préparation qui est un pouvoir du libre arbitre constitue, semble-t-il, la « substance », de soi naturelle, de l'acte de conversion.

Une telle doctrine ne va pas sans difficulté. Elle s'harmonise difficilement avec le principe, admis par S. Thomas, selon lequel la forme et la disposition ultime à la forme sont de même ordre (50). Obligé d'admettre que la disposition ultime à la grâce doit être proportionnée à cette dernière, S. Thomas a cru satisfaire à cette exigence en faisant appel à une proportion relative

(39) *I Sent.*, d. 40, q. 2, sol.; *IV Sent.*, d. 17, q. 1, a. 2, qa. 2, ad 1m.

(40) *III Sent.*, d. 25, q. 2, a. 1, qa. 1, ad 1m.

(41) *II Sent.*, d. 5, q. 2, sol.

(42) *II Sent.*, d. 28, q. 1, a. 4, sol.

(43) *I Sent.*, d. 17, q. 2, a. 3, ad 4m.

(44) *II Sent.*, d. 28, q. 1, a. 4, sol.

(45) *IV Sent.*, d. 17, q. 1, a. 2, qa. 2.

(46) *IV Sent.*, d. 17, q. 1, a. 3, qa. 3 et 4; q. 1, a. 4, qa. 3.

(47) *II Sent.*, d. 26, q. 1, a. 5, ad 4m; d. 29, q. 1, a. 2, ad 2m.

(48) *II Sent.*, d. 5, q. 2, a. 1, sol.

(49) *IV Sent.*, d. 49, q. 1, a. 2, qa. 2, ad 2m.

(50) *IV Sent.*, d. 49, q. 2, a. 6.

à nous ou à un approchement affectif (51). En réalité il n'a pas résolu la question : comment ce qui ne dépasse pas les forces de la faculté naturelle peut-il être proportionné à une perfection surnaturelle.

En outre, dans ce cadre, la conversion de l'homme n'apparaît pas comme l'effet d'une initiative divine formellement salvifique. L'homme se prépare par ses propres forces et cette préparation entraîne nécessairement la justification. L'élection et la prédestination de tel homme à la gloire par la grâce supposent connue de Dieu la diversité des natures, la diversité des dispositions naturelles (52). Sans doute, ces dispositions elles-mêmes relèvent de la volonté divine, mais de cette volonté divine qui ordonne harmonieusement les parties de l'univers (ordinatio) et gouverne tous les êtres en vue de leur fin (providentia), volonté générale, commune, qui ne regarde pas, comme le font l'élection et la prédestination, l'ordre surnaturel comme tel, les créature « élevées » et la grâce qui les conduit à la gloire (53). Assurément l'élection reste gratuite ; si la préparation ultime entraîne nécessairement l'infusion de la grâce, c'est en raison d'une décision de Dieu motivée par sa seule bonté (54). Mais le fait que tel se prépare n'apparaît pas comme l'effet d'une initiative divine salutaire. Dieu offre à tous la grâce et même le « bon propos » de se convertir ; l'un l'accueille, l'autre le refuse (55).

Dans ce contexte, on voit mal comment l'élection à la bénédiction éternelle reste vraiment une élection, une mise à part (segregatio), comme dit lui-même S. Thomas. Devant cette difficulté, il était acculé à dire que élire appartient à Dieu parce qu'il est lui-même l'ordonnateur des dispositions à la grâce (56). Mais n'est-ce pas dire que l'élection est élection en raison d'autre chose qu'elle-même ? Pour être pleinement cohérent, S. Thomas aurait dû, semble-t-il, ou bien admettre que la volonté divine qui députe tel homme à la gloire par la grâce n'est pas une élection, la « ségrégation » étant supposée faite par les dispositions de chacun, ou bien reconnaître que l'élection et la prédestination elles-mêmes portent aussi sur les dispositions à la grâce ; mais alors celles-ci devenaient surnaturelles.

C'est précisément en ce dernier sens, plus conforme aux orientations de l'Ecriture Sainte et de S. Augustin, que tend le *De Veritate*. S. Thomas y distingue encore une première « disposition » divine, selon laquelle Dieu constitue divers degrés, suscite des inégalités dans le réel et, d'autre part, une opération divine qui « pourvoit » aux choses ainsi disposées, uniformément d'ailleurs (Deus aequaliter se habet ad omnia), en ce sens qu'elle donne à chacun selon sa disposition (57). Mais ici la « disposition » divine ordonne les préparations à la grâce. En elle, sont impliquées l'élection à la bénédiction surnaturelle et la prédestination. A cette disposition se rattache, en effet, tout ce qui

(51) I *Sent.*, d. 17, q. 2, a. 3, ad 4m. ; IV *Sent.*, d. 17, q. 1, a. 2, qa. 2.

(52) I *Sent.*, d. 41, q. 1, a. 1, ad 2m. ; q. 1, a. 3, obi. 4 et ad 4m.

(53) I *Sent.*, d. 40, q. 1, a. 2, sol. ; d. 41, q. 1, a. 2, sol.

(54) I *Sent.*, d. 41, q. 1, a. 3, ad 1m.

(55) I *Sent.*, d. 40, q. 4, a. 2, s. et ad 4m.

(56) I *Sent.*, d. 41, q. 1, a. 1, ad 2m.

(57) *De Verit.*, q. 6, a. 2, ad 5m.

est objet de « simple vouloir » divin, c. a. d. tout ce qui, dans le créé, n'est point « dû », requis par autre chose, et la grâce et la gloire sont précisément de ces objets (58). Sans doute, la prédestination inclut une volonté divine qui est d'une certaine manière « conséquente » vis-à-vis de la connaissance divine des dispositions humaines : Dieu veut que la bénédiction soit obtenue en raison du mérite et la grâce en raison de la disposition (59). Mais le fait-même que quelqu'un accepte la grâce découle (est ex) de la prédestination (60). Ainsi la préparation à la grâce dépend d'un vouloir divin formellement et efficacement salutaire.

Examinons à présent la réponse que donne le *De Veritate* lorsqu'il pose explicitement la question des secours divins requis pour se préparer. Elle n'est pas identique à celle du *Commentaire des Sentences*. D'abord, en raison de la déterminabilité de la volonté au mal comme au bien, il faut, comme nous l'avons vu, une provocation providentielle, et celle-ci peut être soit intérieure soit extérieure. Mais en outre le secours divin est nécessaire à un second titre : il faut encore que Dieu dirige le pécheur, parce qu'il ignore le « mode » de l'acte requis. La préparation suffisante, en effet, doit avoir un mode déterminé ; ce mode dépasse la connaissance de l'homme, puisque la « forme » à laquelle l'acte prépare déborde elle-même cette connaissance (61).

Quel est ce « mode » déterminé que doit avoir la préparation suffisante ? Le R. P. Bouillard ne se prononce pas avec certitude. Il lui semble cependant qu'on ne peut le réduire à ce « summum » d'effort dont la volonté est capable, que S. Thomas exigeait dans le *Commentaire des Sentences* (62). Il nous paraît qu'il s'agit d'une mode surnaturel. En effet, la raison pour laquelle ce mode déborde la connaissance du sujet est précisément qu'on ne peut connaître le mode de la préparation si l'on n'est pas capable de connaître la forme à laquelle elle prépare. N'est-ce pas dire que ce sont deux réalités de même ordre, également surnaturelles ? L'article immédiatement précédent semble confirmer cette interprétation en rappelant que les actes proportionnés à la nature et les actes surnaturels ne diffèrent pas quant à la « substance », mais quant au « mode ».

Dans le même article sur la préparation à la grâce, en réponse à certaines objections, S. Thomas déclare que l'homme ne peut se préparer si Dieu ne l'opère en lui, « comme il a été dit dans le corps de l'article » (63). « In eo operetur » ne peut guère se comprendre que d'une motion intérieure. Or dans le corps de l'article, auquel nous renvoyons S. Thomas, il n'est pas question de la motion générale, mais de la motion-excitation et du secours divin qui guide l'homme dans un ordre qui dépasse sa connaissance. La motion excitation peut être soit extérieure soit intérieure. Il est donc vraisemblable que S. Thomas considère le secours qui guide comme une opération intérieure.

Bref, S. Thomas paraît admettre, dans le *De Veritate*, que la préparation à la grâce dépend nécessairement d'un secours divin spécial, intérieur et sur-

(58) *De Verit.*, q. 6, a. 2, sol., ad 5m. et ad 9m.

(59) *De Verit.*, q. 6, a. 2, ad 2m.

(60) *De Verit.*, q. 6, a. 2, ad 11m.

(61) *De Verit.*, q. 24, a. 15.

(62) H. BOUILLARD, *op. cit.*, p. 83.

(63) *De Verit.*, q. 24, a. 15, Et sic... ad alia.

naturellement efficace. Ce changement d'attitude vis-à-vis du *Commentaire des Sentences*, semble s'inspirer surtout de l'Ecriture Sainte, si on en juge d'après les citations que S. Thomas en fait.

Sous une forme différente, la nécessité d'un secours divin intérieur et spécial paraît quelquefois au cours du *De Veritate*, en particulier dans les cas de conversion brusque. Quelquefois Dieu se passe de préparation qui précède temporellement la justification; il opère subitement en l'homme le mouvement de contrition et infuse la grâce... Il produit en même temps en l'homme l'habit de justice et son acte (64). Il n'y a pas pour l'adulte de justification sans préparation libre; mais celle-ci peut être instantanée. Ainsi « jusqu'au moment de sa conversion, Paul résistait à la foi; mais à l'instant de sa justification il a consenti librement, ébranlé (commotus) par la grâce divine. Dieu, en effet, peut envoyer à quelqu'un, en un instant, un mouvement de sa volonté gratuite, sans lequel il n'y a pas de justification » (65).

Comparons ce dernier texte avec un passage parallèle du *Commentaire des Sentences*. On y lit: « Il peut se faire que, tandis que l'homme est résolu à pécher, brusquement sa volonté se tourne vers Dieu, soit que quelque événement extérieur lui en fournit l'occasion, — comme ce fut le cas pour S. Paul, — soit même en vertu d'une certaine instigation intérieure par laquelle Dieu meut le cœur de l'homme » (66). Ici, la motion divine, extérieure ou intérieure, est instigatrice de conversion; S. Thomas ne dit pas qu'elle convertit. Dans le *De Veritate*, Dieu envoie d'abord une invitation à laquelle Paul résiste longtemps; puis, brusquement, le mouvement de conversion lui-même.

Dans le *Commentaire des Sentences*, l'acte de conversion ne relève du secours divin spécial qu'en tant que Dieu y incite et que, d'autre part, cet acte emprunte à la grâce habituelle, simultanément infusée, sa forme surnaturelle et méritoire (67). Dans les textes du *De Veritate* que nous venons d'examiner et dans quelques autres, l'opération divine porte au contraire comme « aequo jure », parallèlement, sur l'acte de conversion et sur la grâce habituelle: Dieu opère le mouvement de conversion et infuse la grâce; il produit en même temps en l'homme l'habit de justice et l'acte (68). Il communique (inducit) à la fois à l'homme l'habit de justice et l'opération (69). Ces expressions suggèrent une union intime entre les deux effets; elles insinuent qu'ils sont l'expression d'une même initiative divine salvifique.

Cette intention divine efficacement salvifique exercée dans le mouvement de conversion ne serait-elle à l'œuvre que dans les cas de conversion soudaine? Dans un des textes où la communication de l'habit de justice et celle de l'opération sont intimement jointes il s'agit de la disposition à la grâce en général (70). A propos de la conversion brusque de S. Paul elle-même, bien que la nécessité explicitement affirmée pour toute justification soit celle du mouvement-préparation, S. Thomas

(64) *De Verit.*, q. 28, a. 3, ad 10m.

(65) *De Verit.*, q. 28, a. 3, ad 19m.

(66) IV *Sent.*, d. 17, q. 1, a. 2, qa. 1, ad 1m.

(67) II *Sent.*, d. 26, q. 1, a. 5, ad 3m et

ad 4m.

(68) *De Verit.*, q. 28, a. 3, ad 10m.

(69) *De Verit.*, q. 28, a. 3, ad 20m.

(70) *De Verit.*, q. 28, a. 3, ad 20m.

semble admettre du même coup celle du geste divin gratuit qui envoie ce mouvement : « Motum enim gratuitae voluntatis in instanti potest Deus alicui mittere sine quo non est justificatio » (71). Lorsqu'on lui objecte que le besoin d'une « traction » divine pour se convertir mettrait en péril la liberté de la conversion, il ne nie pas la nécessité de cette « traction », mais répond simplement que Dieu tourne le libre arbitre là où il veut sans lui faire violence (72). Il affirme sans restriction que le fait-même que quelqu'un accepte la grâce dépend de la prédestination (73). Lorsque Dieu donne la grâce (habituelle), dit-il, il l'ordonne à cette fin que l'homme, acceptant cette grâce se convertisse parfaitement à Dieu (74). Tout cela n'invite-t-il pas à croire que S. Thomas, contrairement à ce qu'il pensait dans son *Commentaire des Sentences* au début du deuxième livre (75), considère, à l'époque du *De Veritate*, la préparation à la grâce comme nécessairement suspendue à un vouloir divin formellement génératrice de conversion? Il ne pose pas cela explicitement en thèse : mais il en paraît comme obscurément convaincu.

Parfois S. Thomas dit que c'est la grâce elle-même qui prépare la volonté à vouloir le bien, et il semble bien qu'il s'agisse là de la grâce habituelle (76). La grâce habituelle prépare la volonté en ce sens qu'elle la transforme (immutat), lui propose un nouvel objet qui l'incline nécessairement (77). Ceci le *Commentaire des Sentences* ne l'ignorait pas : par l'intermédiaire des vertus infuses, la grâce habituelle incline les facultés spirituelles de l'homme au bien surnaturel (78). Mais cette inclination ne suffirait pas ; elle n'empêche pas l'homme d'agir en sens contraire s'il le veut (79). Et cette transformation elle-même des facultés spirituelles suppose leur mouvement, l'usage du libre arbitre (80). En général Dieu peut changer la volonté de deux façons : ou bien en mouvant seulement la puissance à son acte, ou bien en imprimant dans la volonté une forme qui l'incline à vouloir (81). Dans le cas de la conversion, Dieu fait les deux à la fois et, dans le *De Veritate*, ces deux influences apparaissent solidaires et comme formellement « une ».

Rien dans le *De Veritate* ne suggère une distinction même inadéquate entre préparation à la grâce et mouvements de conversion (82). L'opération divine qui s'exerce en ces mouvements apparaît spéciale, intentionnellement salvifique. Est-ce un secours « entitativement » surnaturel? Considérée dans son terme créé, elle s'identifie matériellement, semble-t-il, avec l'acte surnaturel de conversion. La question revient donc à ceci : cet acte est-il le terme de la motion divine précisément en tant que surnaturel? Il semble que oui. Le secours divin est requis d'abord pour guider l'homme dans la position d'un acte dont le mode dépasse

(71) *De Verit.*, q. 28, a. 3, ad 19m.

(72) *De Verit.*, q. 28, a. 4, obj. 2 et ad 2m.

(73) *De Verit.*, q. 6, a. 2, ad 11m.

(74) *De Verit.*, q. 6, a. 2, ad 1m.

(75) II *Sent.*, d. 5, q. 2, a. 1, sol.

(76) *De Verit.*, q. 27, a. 3, sol.

(77) *De Verit.*, q. 27, a. 3, c.; q. 28, a. 3, c. et ad 11m.

(78) II *Sent.*, d. 25, q. 1, a. 2, sol. ; d. 26, q. 1, a. 5, sol., ad 3m et 4m.

(79) *De Verit.*, q. 24, a. 12, ad 19m.

(80) *De Verit.*, q. 28, a. 3 ad 11m et c.

(81) *De Verit.*, q. 22, a. 8, c.

(82) Voir par exemple : *De Verit.*, q. 28, a. 8. o.

sa connaissance, tout comme la grâce habituelle ; l'effet propre de ce secours est donc de suppléer à une inadaptation du sujet vis-à-vis d'un ordre qui le dépasse ; son terme est donc l'acte en tant que surnaturel. En outre, l'opération divine qui communique l'acte de conversion en même temps que la grâce habituelle porte sur un acte qui ne dispose pas seulement à la grâce mais qui, en outre, constitue un « complément » de l'habitus (83). Sa perfection surnaturelle n'est donc pas purement et simplement empruntée à l'habitus infus ; elle est, dans le même ordre, un épanouissement.

Ainsi, le *De Veritate*, contrairement au *Commentaire des Sentences*, paraît suspendre la préparation à la grâce à une motion divine intérieure et intrinsèquement surnaturelle, où s'exprime la prédestination. Reconnaissions toutefois qu'il n'est pas encore arrivé à mettre pleinement en lumière l'initiative divine dans l'œuvre du salut.

L'unité formelle de l'opération divine qui convertit et justifie, suggérée par certains textes, est de par ailleurs obscurcie par la relation de priorité réciproque que S. Thomas pose fréquemment entre la conversion et l'infusion de la grâce : les mouvements du libre arbitre précèdent l'infusion de la grâce comme la disposition matérielle précède la forme ; dans l'ordre de la causalité formelle c'est l'inverse (84). Cette priorité relative de la conversion de l'homme sur l'infusion de la grâce risque d'être comprise comme impliquant une antériorité de l'initiative humaine vis-à-vis de l'initiative divine. En fait elle ne l'implique pas, car S. Thomas prend l'expression « infusion de la grâce » en son sens passif, comme équivalant à « réception de la grâce » (85) ; mais on souhaiterait une expression plus heureuse de la primauté divine.

En outre, si S. Thomas admet que l'homme ne se prépare à la grâce qu'avec le secours spécial de Dieu qui le provoque et le guide, il continue néanmoins à affirmer que « se préparer à la grâce est au pouvoir de l'homme » (86). Il reconnaît que le mode de la préparation déborde la connaissance naturelle de l'homme ; mais il ne songe pas encore à dire qu'il dépasse les forces de sa volonté. La raison de cette hésitation est obscure. S. Thomas paraît retenu par l'opinion répandue à son époque, — « *sicut consuetum est dici* », — que si l'homme fait ce qui est en lui, Dieu lui donne la grâce (86). Or faire ce qui est en lui, c'est faire ce qui est en son pouvoir (86). Le sens même de l'expression « se préparer est au pouvoir de l'homme » n'est pas très clair. S. Thomas veut avant tout rejeter la nécessité d'une infusion d'habitus antérieurement à celle de la grâce habituelle à laquelle on se prépare. L'homme n'a pas besoin d'être d'abord élevé pour pouvoir se préparer ; sinon il ne serait pas au pouvoir de tout homme de se préparer à la grâce, mais seuls le pourraient ceux que Dieu élèverait par un autre habitus ; et il faudrait, pour rendre compte du fait que tel reçoit cet habitus et tel autre pas, recourir à une décision humaine, et, pour

(83) *De Verit.*, q. 28, a. 3, ad 20m. ad 1m; q. 28, a. 8, ad 1m, 2m et 4m.

(84) *De Verit.*, q. 24, a. 14, sol.; q. 28, contra.  
a. 3, ad 10m, 12m, 18m, 20m.; q. 28, a. 4. (85) *De Verit.*, q. 28, a. 8, ad 5m.  
(86) *De Verit.*, q. 24, a. 15, c.

permettre celle-ci, à une autre grâce habituelle et ainsi indéfiniment (87). On voit que ce qui est essentiel dans la pensée de S. Thomas c'est que tout homme ait la possibilité de se convertir, que tout homme puisse en décider. Si l'homme n'a pas la grâce, dit-il, c'est par sa négligence (88). Encore n'est-il pas sûr que l'homme ait d'emblée cette possibilité; il semble admettre que le secours divin non-habituel requis pour se préparer doit être imploré (87). Il ne dit pas non plus que l'homme n'a pas besoin d'être élevé pour produire cet acte qui constitue la préparation: l'acte de conversion est nécessairement informé par la grâce habituelle et rien dans le *De Veritate* n'indique une distinction même inadéquate entre la disposition ultime à la grâce et l'acte de conversion. Considérant la préparation formellement, S. Thomas affirme qu'elle ne suppose pas nécessairement d'initiative divine antérieure à celle qui est impliquée dans cette décision libre elle-même, à savoir le secours divin qui provoque et guide. Dans la Somme *Théologique*, où manifestement il pense que la préparation à la grâce dépasse les forces naturelles de l'homme, il dira encore que « se préparer est au pouvoir de l'homme », c'est-à-dire qu'il en a la possibilité (89). Mais dans le *De Veritate* la formule est équivoque; au lecteur familiarisé avec la doctrine du *Commentaire des Sentences*, elle peut laisser l'impression que S. Thomas continue à considérer l'activité *naturelle* de l'homme comme pouvant arriver à constituer une préparation à la grâce en un certain sens suffisante et proportionnée.

En résumé, si on compare le *De Veritate* au *Commentaire des Sentences* un changement de climat assez sensible s'y manifeste. Le *De Veritate* étend à la préparation à la grâce l'initiative divine salvifique (élection, prédestination). Il paraît reconnaître que la préparation suffisante doit avoir un mode surnaturel et exige, pour l'assurer, un secours divin qui guide l'homme dans un domaine qui déborde sa connaissance. Plusieurs textes suggèrent qu'il existe entre l'infusion de la grâce et la motion divine qui suscite le mouvement-préparation une unité intime, comme une unité d'intention divine salvifique; ainsi le bon mouvement de la volonté qui se convertit apparaît comme l'effet d'un vouloir divin formellement salvifique. Les sources de cette évolution paraissent surtout scripturaires. Le secours divin spécial qui guide ou convertit paraît en outre intrinsèquement surnaturel, bien qu'il n'ajoute pas au sujet de forces surnaturelles.

Par ailleurs, la primauté de l'initiative divine dans la conversion et la préparation, nullement niée, est cependant obscurcie par l'insistance que met Saint Thomas à souligner la priorité relative de la préparation sur l'infusion de la grâce, ainsi que par l'affirmation équivoque selon laquelle la préparation est au pouvoir de l'homme.

(87) *De Verit.*, q. 24, a. 15, c.

(89) I. II., q. 109, a. 6, ad 2m.

(88) *De Verit.*, q. 24, a. 14, ad 2m.

#### 4. - LES SECOURS DIVINS REQUIS POUR BIEN AGIR

Jusqu'ici, nous n'avons examiné que le cas de la conversion, objet formel de l'étude du R. P. Bouillard. Il n'est cependant pas sans intérêt de savoir quels secours S. Thomas estime nécessaires, dans ses premières œuvres, pour éviter la péché, bien agir, persévéérer dans le bien, croître en grâce.

S. Thomas étudie généralement en deux questions, ou plutôt en deux « articles » distincts, la possibilité d'éviter le péché et celle de bien agir. Quant à la première de ces questions, la solution du *Commentaire des Sentences* vaut la peine d'être notée : l'homme dépourvu de la grâce habituelle peut résister à la tentation de péché grave une fois; a fortiori peut-il éviter tous les péchés graves, car la volonté en résistant se fortifie. Cependant il ne le peut sans difficulté ni sans lutte, car le péché a affaibli la volonté (90). De même, sans la grâce habituelle et les vertus infuses, l'homme peut accomplir les préceptes divins, car ceux-ci ne tombent que sur la substance de l'acte, non sur son mode méritoire et vertueux (91). Dans le *De Veritate*, S. Thomas a changé d'avis : privé de la grâce habituelle, l'homme peut bien éviter chaque péché grave considéré en particulier, mais il lui est impossible de les éviter tous, car sa volonté est habituellement inclinée au mal (92). L'homme en état de grâce peut éviter tous les péchés graves, car il a, en vertu de la grâce, une inclination au bien; il ne peut cependant éviter tous les péchés véniels, car il est impossible que les mouvements de la concupiscence ne préviennent quelquefois la volonté (93).

Les sources de cette évolution nous sont indiquées, semble-t-il, dans les arguments proposés en objection contre la liberté qu'a l'homme d'éviter le péché : ce sont surtout l'Ecriture et différentes œuvres de S. Augustin, parmi lesquelles nous trouvons le *De Gratia et libero arbitrio* (94). Une fois de plus, S. Thomas se dégage résolument dans le *De Veritate* de l'espèce de pélagianisme mitigé, vers lequel les débuts du *Commentaire des Sentences* semblaient l'engager.

Jusqu'ici il a été question de la grâce habituelle et des habitus infus. Ce sont eux qui, inclinant l'homme au bien, lui permettent d'éviter les fautes graves. Mais le *De Veritate* fait encore mention d'autres secours. D'abord, l'homme en état de péché ne peut éviter de nouveaux péchés sans le secours divin qui gouverne l'homme providentiellement (non sine divino auxilio, quod hominem sua providentia ad bona agenda et mala vitanda gubernat). Secours extérieur ou intérieur? S. Thomas ne le dit pas ici (92). Quant au juste, si la grâce habituelle qu'il possède lui donne la possibilité d'éviter tous les péchés graves, elle ne lui assure cependant pas la persévérence; il doit la demander à Dieu (95); il doit

(90) II *Sent.*, d. 28, q. 1, a. 2, sol.

(91) II *Sent.*, d. 28, q. 1, a. 3, sol.

(92) *De Verit.*, q. 24, a. 12, sol.

(93) *De Verit.*, q. 24, a. 13, sol.

(94) *De Verit.*, q. 24, a. 12, obj. 1, 3, 4,

7, 10, 12, 14, 16, 22, 23.

(95) *De Verit.*, q. 24, a. 13, sol.

prier pour obtenir l'assistance du secours divin « *divinum auxilium assistens* » (96).

Les raisons de la nécessité de cette assistance divine paraissent données dans un autre article, traitant des différentes espèces de grâces : ce sont spécialement la fragilité de notre nature et la multiplicité des obstacles qui n'existaient pas dans la condition originelle de l'homme (*in statu naturae conditae*); cependant, même dans cette condition, l'homme en état de grâce aurait encore besoin de la direction et de l'appui de la providence divine (97). Bref, ce secours divin ne remédié pas seulement à notre faiblesse; il dirige d'une autre façon que la grâce habituelle : celle-ci incline au bien, mais seule l'assistance divine providentielle protège infailliblement du mal.

Dans l'article dont nous venons de parler, le secours en question est uniquement *intérieur* : « *divina operatio qua (Deus) in nobis operatur* » (97); c'est, par exemple, l'envoi de bonnes pensées ou de saintes affections (98); il se confond avec l'opération divine qui assure les actes bons du juste. Mais par ailleurs S. Thomas admet que des secours extérieurs concourent à la production de l'acte bon, ainsi qu'on va le voir. Il est donc vraisemblable que, dans sa pensée, ces mêmes secours extérieurs providentiels contribuent à protéger l'homme du péché.

En tout cas l'« *auxilium divinum assistens* », même lorsqu'il est intérieur et donné au juste, est distinct de la grâce habituelle et des habitus infus. Au contraire, dans le *Commentaire des Sentences*, le secours que Dieu donne au juste pour mieux résister à la tentation était identifié à un accroissement de charité habituelle (99). Ce secours dont parle le *De Veritate*, le juste doit prier pour l'obtenir (100); son rôle est celui d'une protection et d'une direction infailliblement efficaces : il ne se réduit pas à une pure actuation des facultés dans le sens des habitus infus.

Comme on vient de la voir, le *De Veritate* diffère assez fortement du *Commentaire des Sentences* sur la question des secours divins requis pour éviter le péché. L'écart entre les deux œuvres est peut-être moins sensible pour ce qui concerne le fait de *bien agir*. Il n'est cependant pas nul. Dans le *Commentaire des Sentences*, la pensée de S. Thomas peut se résumer ainsi : la grâce habituelle est requise pour l'action surnaturellement bonne, c. a. d. méritoire de la vie éternelle, non pour l'action naturellement bonne; mais pour l'une et l'autre il faut, outre l'opération divine intérieure sans laquelle aucune créature ne peut agir, les occasions et secours extérieurs, et cela, parce que notre volonté est déterminable (*flexibilis*) au bien comme au mal et a, dès lors, besoin d'être dirigée par une volonté droite (101). Le *De Veritate* distingue de même l'action naturellement bonne de l'action surnaturellement bonne; pour cette dernière la grâce habituelle est requise; pour l'une comme pour l'autre, il faut le secours divin sans lequel rien ne peut agir et en outre, spécialement

(96) *De Verit.*, q. 24, a. 13, ad 1m.

(97) *De Verit.*, q. 27, a. 5, ad 3m.

(98) *De Verit.*, q. 27, a. 5, sol.

(99) *III Sent.*, d. 31, q. 1, a. 3, sol.

(100) *De Verit.*, q. 24, a. 13; q. 27, a. 5,

ad 3m.

(101) *II Sent.*, d. 28, q. 1, a. 1, sol.

pour la volonté, parce qu'elle est de soi indéterminée, il faut que Dieu l'excite miséricordieusement au bien, soit par les événements extérieurs ordonnés au salut, soit en opérant lui-même intérieurement dans la volonté (102).

Précisons le progrès accompli par le *De Veritate*: le secours spécialement requis pour la volonté peut être intérieur; le caractère miséricordieux et salvifique des secours divins est souligné: ils apparaissent surnaturels dans leur fin. Mais, on le voit, S. Thomas envisage l'action naturellement bonne elle-même comme insérée dans un ordre providentiel finalisé vers le salut de l'homme. Pour l'action surnaturellement bonne, il ne paraît pas postuler, exception faite de la grâce habituelle et des habitus infus, d'autre secours divin que pour l'action naturellement bonne. En outre il semblerait que ce secours puisse être purement extérieur.

D'autres textes corrigent cette double impression et nous révèlent que, dans le cas de l'action méritoire du juste, la motion divine *intérieure* a un caractère *spécial*, qu'elle ne revêt pas dans le cas de la bonne action du pécheur, et de plus qu'elle est *nécessaire* pour toute action *sur:naturellement* bonne.

Dans le *Commentaire des Sentences*, S. Thomas distingue deux opérations du Saint-Esprit dans l'âme juste: la première a pour terme l'« *esse gratum* », l'état de grâce, dont la charité est cause formelle; l'autre est cette opération selon laquelle le Saint-Esprit produit l'acte, l'opération méritoire du juste, en mouvant la volonté à l'acte de charité. Sans poser explicitement la question de la nécessité de cette motion du Saint-Esprit, S. Thomas en parle comme si elle s'exerçait en toute action méritoire: c'est la motion selon laquelle, conformément au mot de S. Paul, le Saint-Esprit « opère en nous le vouloir et le faire » (103). Par rapport à la motion dont le terme est l'acte naturellement bon du pécheur, elle a ceci de spécial qu'elle est la motion du Saint-Esprit présent dans l'âme, habitant l'âme.

S. Thomas distingue en outre « grâce opérante », c. a. d. agissant seule, et « grâce coopérante », c. a. d. agissant avec le libre arbitre de l'homme. Dans le *De Veritate*, la grâce, entendue comme volonté gratuite de Dieu, est dite opérante en tant qu'elle infuse la grâce habituelle; coopérante, en tant qu'elle opère dans le libre arbitre, causant son mouvement libre, procurant l'exécution de l'acte extérieur bon commandé par la volonté, et assurant la persévérence du juste (104). Cette motion apparaît spéciale, relativement à celle qui suscite l'action naturellement bonne du pécheur, non précisément en tant qu'elle répond à la présence d'un habitus infus qu'elle actue, mais en tant qu'elle appartient à la « *gratia gratum faciens* ». D'ordinaire cette expression désigne chez S. Thomas le don créé habituel qui rend l'homme formellement juste (105). Mais quelquefois (106), et ici très explicitement, elle signifie la volonté gratuite de Dieu par laquelle il nous accueille dans son Règne (107). Les « bonnes pensées » ou les « saintes affections » que Dieu envoie au juste relèvent d'une volonté divine qui

(102) *De Verit.*, q. 24, a. 14, sol.

d. 17, q. 1, a. 1, qa. 2; *De Verit.*, q. 24,

(103) *I Sent.*, d. 17, q. 1, a. 1, sol.

a. 14: q. 27, a. 2, obj. 7.

(104) *De Verit.*, q. 27, a. 5, ad 1m.

(106) *De Verit.*, q. 27, a. 1.

(105) *II Sent.*, d. 26, q. 1, a. 6; *IV Sent.*,

(107) *De Verit.*, q. 27, a. 5, sol.

effectivement assure à l'homme l'intimité divine, les moyens d'obtenir la vie éternelle et le fait-même de la mériter, non simplement d'une volonté qui oriente l'homme, fût-il pécheur, vers le salut. Et de nouveau S. Thomas en parle comme si cette motion s'exerçait en toute activité méritoire du juste (104). Elle assure la persévérence de fait; il faut donc bien qu'elle soit à l'œuvre tant que le juste persévére.

C'est cette même bienveillance divine agissante qui gouverne le juste, l'assiste et le protège contre les tentations (108). Tout cela, y compris le fait qu'elle assure la persévérence, nous oblige à y voir l'expression d'une faveur, d'une préférence divine, non une actuation indifférente des facultés dans le sens déterminé par les *habitus* infus.

Quant au problème des secours nécessaires pour croître en grâce, le *De Veritate* ne le pose pas explicitement. Dans le *Commentaire des Sentences*, la solution prolonge celle de la préparation à la « première » grâce (habituelle). L'homme reçoit le don de la grâce dans la mesure de ses dispositions naturelles et de ses efforts. Lorsqu'il agit selon toute la vigueur de la grâce qu'il possède déjà, il se dispose à un accroissement de grâce (109). Point de trace d'une motion spéciale requise pour s'élever. Il suffit, semble-t-il, que l'homme soit constitué en dignité d'« être divin » par la grâce habituelle pour qu'il ait le pouvoir d'obtenir par son action une infusion toujours plus abondante de la grâce, car il est naturel que l'acte influe sur l'augmentation de l'*habitus* correspondant (110). Sans doute cette disposition humaine est de soi insuffisante, mais Dieu supplée libéralement (109).

Cependant, si Dieu communique les dons de sa grâce dans la mesure où la créature se dispose à les recevoir, il est lui-même l'ordonnateur de la diversité de ces dispositions (111). Or, dans le *De Veritate*, cette disposition divine, qui suscite l'inégalité des dispositions humaines, devient, nous l'avons vu (58-60), formellement salutaire : elle appartient désormais à la même « simple volonté » divine qui décide d'accorder la grâce ou la gloire à tel homme. Et la prédestination divine conduit infailliblement l'élu à la gloire qui lui est destinée. Il semble donc bien que, dans la pensée de S. Thomas à l'époque du *De Veritate*, les actes par lesquels le juste se prépare à un accroissement de grâce, dépendent d'un vouloir divin opérant, qui entend assurer à l'élu tel degré de grâce ; ils dépendent d'une motion de préférence.

\* \* \*

Pour remplir complètement notre programme, il nous resterait à répondre à une dernière question : dans son premier enseignement, S. Thomas pensait-il que l'acte surnaturel, — et par conséquent la motion divine dont il dépend, —

(104) Voir note 104 à la page précédente.

(108) *De Verit.*, q. 27, a. 5, ad 3m.

(109) *I Sent.*, d. 17, q. 1, a. 3, sol.

(110) *II Sent.*, d. 27, q. 1, a. 5, sol.

(111) *I Sent.*, d. 41, q. 1, a. 1, ad 2m. ;

q. 1, a. 3, sol.

(58-60) Voir à la page 47.

suppose nécessairement un habitus infus correspondant. Cette question engage l'existence chez S. Thomas d'un équivalent de nos « grâces actuelles » au sens strict. Comme la pensée de S. Thomas ne nous paraît pas avoir varié sur ce point, nous croyons plus commode d'en reporter l'étude à la fin de la seconde partie.

Pour le reste, l'étude comparée du *Commentaire des Sentences* et du *De Veritate* nous a montré que très tôt S. Thomas a évolué dans le sens d'un élargissement de l'initiative divine salutaire et de la nécessité de la grâce. Sans parler de l'apparition d'une instigation divine intérieure à la fin du *Commentaire*, rappelons brièvement les acquisitions du *De Veritate* : extension aux dispositions humaines de l'élection divine qui députe tel homme à la grâce et à la gloire; reconnaissance du caractère intrinsèquement surnaturel de la préparation à la première grâce; existence d'une motion gratuite qui convertit et qui, comme telle, paraît à l'œuvre en toute conversion; nécessité de la grâce habituelle pour pouvoir éviter habituellement le péché grave; nécessité d'une assistance divine spéciale (*divinum auxilium assistens*) pour persévéérer en fait; existence d'une opération divine intérieure et sanctifiante (*gratum faciens*) qui assure l'acte bon du juste et sa persévérance.

Ainsi l'évolution anti-pélagienne de S. Thomas a nettement commencé avant le séjour en Italie. S'il reste vrai, comme l'a établi le R. P. Bouillard (112), qu'à partir du *Contra Gentiles* S. Thomas manifeste une connaissance plus précise du semi-pélagianisme, une prise de contact récente avec la doctrine de l'« *initium fidei* » et des lectures plus abondantes de S. Augustin, on ne peut cependant rendre ces faits seuls responsables de son changement d'attitude. Déjà dans le *De Veritate*, l'Écriture Sainte et S. Augustin l'avaient amené à se corriger très sensiblement.

Notre enquête nous a révélé successivement un certain nombre de secours divins distincts de la grâce habituelle et nécessaires chacun à sa fin respective, ou si l'on veut, un certain nombre de titres auxquels le secours divin est requis : 1<sup>o</sup> l'opération divine intérieure impliquée en toute activité créée, 2<sup>o</sup> la motion qui, intérieurement ou extérieurement, stimule la volonté à se convertir ou à vouloir le bien, 3<sup>o</sup> le secours qui dirige le pécheur en une activité qui dépasse sa connaissance naturelle, 4<sup>o</sup> l'opération divine qui donne au pécheur le mouvement même de conversion, 5<sup>o</sup> le secours qui protège contre les infirmités de la condition présente, 6<sup>o</sup> l'opération divine qui assure l'acte méritoire du juste et la persévérence du prédestiné. Parmi ces secours, trois au moins sont nécessairement des motions *intérieures* : l'opération qui donne l'activité comme telle; celle qui donne l'acte de conversion du pécheur; celle qui donne l'acte bon du juste. Il ne nous est pas possible de souscrire à la conclusion du R. P. Bouillard, selon lequel la nécessité d'une motion divine intérieure et immédiate apparaît seulement à partir du *Contra Gentiles*.

Ces différentes opérations divines, qui s'identifient quant au Principe opé-

(112) H. BOUILLARD, *op. cit.*, pp. 102-114.

rant, se diversifient et se spécient dans leurs termes, formellement considérés. Chacune, sauf la première, commune à toute activité créée, peut être dite spéciale, en raison de son rôle propre. Tous ces secours sont dits « *gratuits* », « *gratia gratis data* », en ce sens qu'ils dérivent de la libéralité divine, source de tout bien. Dans le même sens, tous les dons naturels ou surnaturels sont « *gratia gratis data* » (113). En un sens plus strict, S. Thomas distingue les dons naturels des dons gratuits : d'une part, ce que Dieu se doit de donner, à savoir ce sans quoi la nature créée ne saurait être, ce qu'elle exige, — d'autre part, ce que Dieu donne à la nature créée par pure libéralité, ce qui dépasse ses exigences (114). Sont des dons *gratuits en ce sens strict*, d'abord l'Esprit-Saint, hôte de l'âme, « *primum donum* » (115), ensuite la grâce habituelle, don créé qui rend l'âme juste, agréable à Dieu, digne de la vie éternelle (116), puis les *virtus infuses* qui en découlent et perfectionnent les facultés de l'homme en vue de l'opération surnaturelle (117). On dirait aujourd'hui qu'ils sont « *en-titativement* » surnaturels. Une gratuité spéciale d'un ordre plus subtil, moins accusé, paraît revenir, surtout dans le *De Veritate*, aux secours extérieurs ou intérieurs qui stimulent la volonté à l'action bonne, même naturelle : elle apparaît spéciale en tant que ces secours sont miséricordieusement ordonnés au salut (118). Plus proche de la gratuité stricte des dons habituels infus, de même ordre qu'elle, nous apparaît la gratuité du secours qui guide le pécheur dans la position d'un acte dont le mode dépasse ses capacités naturelles de connaître, et, plus explicitement, ces secours transitoires qui assurent l'acte méritoire du juste et sa persévérence : ils appartiennent à la même volonté divine sanctifiante (*gratia gratum faciens*), qui accueille l'homme dans son Règne (119).

La motion divine intérieure à l'acte surnaturel ne confère pas à la volonté une élévation transitoire : elle donne à l'acte surnaturel de naître. La motion divine à l'acte naturellement bon est, dans le premier enseignement de S. Thomas, finalisée au salut. Nous sommes heureux de nous rencontrer avec le R. P. Bouillard sur ces points (120). Mais il ne nous paraît pas que S. Thomas ne fasse « aucune distinction entre la grâce nécessaire pour faire le bien naturel et celle requise pour se préparer » (121). Les secours qui stimulent à l'action naturellement bonne sont ordonnés par la Providence au salut de l'homme ; mais S. Thomas ne dit pas, même dans le *Commentaire des Sentences*, qu'ils sont « *via ad justificationem* », comme l'est la « *vocatio interior* » dont la justification est comme le prolongement. Surtout il ne dit pas, dans le *De Veritate*, que pour produire l'acte naturellement bon, l'homme ait besoin d'être guidé comme il doit l'être pour se préparer à la grâce, à savoir en tant que l'acte à

(113) II *Sent.*, d. 5, q. 2, a. 1; d. 26, p. 1, a. 1, ad 2m; d. 28, q. 1, a. 3; d. 28, q. 1, a. 1, ad 1m.

(114) I *Sent.*, d. 18, q. 1, a. 3; *De Verit.*, q. 6, a. 2, sol.

(115) I *Sent.*, d. 18, q. 1, a. 2.

(116) II *Sent.*, d. 26, q. 1, a. 6.

(117) I *Sent.*, d. 18, q. 1, a. 3, ad 4m.; II *Sent.*, d. 26, q. 1, a. 4; a. 6, ad 3m.;

III *Sent.* d. 23, q. 2, . 4 ; ad. 27, q. 2, a. 2.

(118) II *Sent.*, d. 24, a. 1, ad obj. (cfr. H. BOUILLARD, *op. cit.*, p. 84); *De Verit.*, q. 24, a. 14.

(119) *De Verit.*, q. 27, a. 5, sol.

(120) H. BOUILLARD, *op. cit.*, pp. 74, 82, 83.

(121) *Ibidem*, p. 76.

poser doit avoir un mode qui, comme la forme à recevoir, dépasse sa capacité naturelle de connaître. Et la motion qui suscite l'acte naturellement bon peut difficilement être identifiée avec l'opération divine qui, conjointement, envoie le mouvement de conversion et infuse la grâce habituelle.

Nous n'aimerions pas d'affirmer non plus, avec le R. P. Bouillard, que chez S. Thomas la motion n'est dite gratuite au sens strict que, soit par référence à l'*habitus infus*, soit par sa *finalité surnaturelle* (dans les œuvres de jeunesse seulement); du moins si on comprend cette « finalité surnaturelle » comme paraît la comprendre le R. P. Bouillard, c. a. d. en tant que la motion divine « fait produire un acte naturel lointainement ordonné au salut » (122), ou en tant qu'elle conduit à l'obtention d'une forme surnaturelle (123). En d'autres termes il ne nous semble pas que la motion strictement gratuite ait pour seul rôle soit d'actuer l'*habitus infus* qu'on possède, soit de conduire à celui qu'on ne possède pas. Dans le *De Veritate* en tout cas, les mouvements, les actions méritoires du juste, relèvent d'un même vouloir divin sanctifiant (*gratum faciens*) que la grâce habituelle. Ce secours divin ne conduit pas tant à l'obtention d'une forme surnaturelle qu'à l'intimité du Règne, à la vision de Dieu. Il n'actue pas seulement l'*habitus infus*: il assure la sainteté de l'agir et la persévérence du juste. La motion de conversion ne prépare pas seulement à la réception de la forme surnaturelle : elle suscite un acte qui constitue un « complément » de l'*habitus infus* et manifeste davantage la perfection de son divin Auteur (124).

Il n'est peut-être pas inutile de remarquer que nous avons appelé « motion » des influences que S. Thomas désignait du nom plus indéterminé de « secours » ou « opération divine ». Il ne nous semble pas que S. Thomas aurait désavoué cette expression, laquelle ne signifie rien d'autre pour lui que l'influence de l'agent sur le sujet qui change, comme tel, ainsi qu'on le verra dans la seconde partie.

## DEUXIEME PARTIE

### LA MOTION DE LA GRACE A PARTIR DU CONTRA GENTILES

A partir du *Contra Gentiles*, nous dit le R. P. Bouillard, S. Thomas conçoit la grâce avant tout comme action divine. La grâce sanctifiante est désignée parfois par les termes de motion, d'action divine qui convertit (125). La grâce, principe de mérite, est conçue comme impulsion divine, action continue de Dieu dans l'âme (126). Cette action s'exerce par la grâce habituelle et selon elle,

(122) *Ibidem*, p. 213.

(123) *Ibidem*, p. 83.

(124) *De Verit.*, q. 28, a. 3, ad 20m.

(125) H. BOUILLARD, *op. cit.*, p. 135, 137.

137.

(126) *Ibidem*, p. 138.

mais l'aspect dynamique est mis à l'avant-plan (127). « Motion divine » tantôt s'oppose à l'habitus, tantôt le recouvre (128).

Le R. P. Bouillard nous dit assez clairement en quel sens la motion et l'habitus s'opposent : chacun a son rôle propre. « La grâce habituelle (avec les vertus qui l'accompagnent) élève l'âme au pouvoir d'accomplir des actes surnaturels et l'incline à ces actes. La motion... donne le branle à l'âme et la fait passer à l'acte dans le sens où l'habitus l'incline » (129). Mais en quel sens la motion divine « recouvre »-t-elle l'habitus gratuit? Comment est-elle « en l'homme comme une forme, une perfection, un habitus »? (130).

Si nous comprenons bien le R. P. Bouillard, l'expression « motion divine » recouvre la grâce habituelle en ce sens que l'infusion de la grâce habituelle, considérée comme action divine, est identiquement l'opération divine qui meut à l'acte de conversion (131). Elle la recouvre encore sans doute en tant que la motion divine qui suscite l'acte méritoire s'exerce par l'habitus surnaturel et selon lui (132).

L'auteur de *Conversion et Grâce chez S. Thomas d'Aquin* nous fait remarquer que la « grâce habituelle », la « grâce sanctifiante » est désormais souvent considérée non plus à son terme, comme habitus créé, mais à sa source, comme *action divine continue* (133). Mais S. Thomas la considère-t-il à ce titre comme une *motion*; en d'autres termes, l'action divine qui infuse et communique continuellement la grâce habituelle s'identifie-t-elle à une motion divine seulement à l'instant où le sujet agit ou, au contraire, de façon continue et en quel sens? La thèse du R. P. Bouillard selon laquelle la motion divine s'identifie réellement avec l'acte, le mouvement de l'âme, est plutôt de nature à exclure cette dernière hypothèse (134).

D'autre part le R. P. Bouillard n'entend nullement affirmer que, pour S. Thomas, le don habituel, considéré dans son entité créée, participe formellement au caractère de motion que présente l'action divine. Comme don créé, la grâce habituelle est opposée à la motion et celle-ci n'est pas élevante. Comment, dès lors, la motion divine pourrait-elle être continue? C'est pourtant ce que le R. P. Bouillard semble dire : « Il (S. Thomas) était ainsi amené à concevoir la grâce principe de mérite non comme une forme permanente, mais comme l'impulsion divine, l'action continue de Dieu dans l'âme » (135). Que la conservation des habitus soit une action continue de Dieu dans l'âme, cela va de soi; mais on comprend moins bien qu'elle soit une impulsion continue.

C'est ce premier point que nous voudrions élucider d'abord. En deux mots : en quel sens la motion divine « recouvre »-t-elle l'habitus? En quel sens l'impulsion divine est-elle continue? Dans un second chapitre, nous étudierons la

(127) *Ibidem*, pp. 164, 165, 166.

(128) *Ibidem*, p. 138.

(129) *Ibidem*, p. 164.

(130) *Ibidem*, p. 137.

(131) *Ibidem*, pp. 169, 170.

(132) *Ibidem*, pp. 140- 164.

(133) *Ibidem*, pp. 166, 169.

(134) *Ibidem*, p. 199.

(135) *Ibidem*, p. 138.

motion dans son rôle propre, c. a. d. en tant qu'elle suscite l'acte. Il nous restera enfin à examiner dans quelle mesure l'acte surnaturel, et, par suite, la motion qui le suscite, requièrent un habitus infus correspondant.

#### 1. - LA MOTION DIVINE EN TANT QU'ELLE « RECOUVRE » L'HABITUS

Le *Contra Gentiles* aborde l'étude de la grâce en montrant la nécessité d'un « secours divin surnaturel » par lequel l'homme puisse, par son opération, tendre à la fin surnaturelle à laquelle Dieu le destine; par lequel il puisse poser des actions proportionnées à cette fin. Dans les trois premiers chapitres, ce secours est présenté d'une manière assez indéterminée comme une « vertu divine » qui confère aux actions de l'homme efficacité vis-à-vis de la fin surnaturelle; comme une influence comparée à celle de l'agent principal utilisant et dirigeant l'instrument à la production d'un effet dont la perfection dépasse l'efficacité propre de cet instrument (136); ou encore comme « opérant » l'action même de l'instrument qu'est l'âme humaine tout en respectant sa liberté (137). Ce secours est présenté à la fois comme quelque chose que nous recevons, que nous ne pouvons recevoir sans y être préparés par Dieu, et comme l'action divine elle-même qui prévient notre conversion et chacune de nos actions méritoires (138).

Ce secours divin mérite d'être appelé *grâce* non seulement parce qu'il est donné gratuitement, mais en outre parce qu'il rend l'homme « *gratus Deo* » d'une façon toute spéciale, l'ordonnant à la parfaite jouissance de Dieu lui-même (139). Bref c'est un secours « *gratum faciens* ». Est-il habituel? transitoire?

Ce secours divin meut, dirige l'homme vers la vie éternelle. Or ce qui meut un mobile vers une fin le meut continuellement jusqu'à ce que la fin soit obtenue. Il faut donc que l'homme jouisse continuellement du secours divin qui le meut vers la vie éternelle. Il faut qu'il en jouisse même lorsqu'il ne se tourne pas en acte vers cette fin, même pendant son sommeil. Il faut donc qu'il participe à ce secours non seulement selon des mouvements ou passions transitoires, mais en outre selon une forme stable et permanente (139).

« *Gratia gratum faciens* » désigne à la fois, comme dans le *De Veritate*, un amour spécial de Dieu pour l'homme et la forme stable, immanente à l'homme, causée par cet amour; c'est aussi la charité en acte, autre effet du même amour divin (140). « *Auxilium divinum gratiae* », « *gratia* » désignent tantôt l'opération divine qui convertit et dirige continuellement vers la fin surnaturelle, tantôt la forme stable, « *habitualis dispositio in anima* » (141).

En quel sens cette grâce habituelle participe-t-elle à l'action divine qui continuellement meut et dirige l'homme vers la vie éternelle?

Le contexte immédiat fournit à cette question certains éléments de solution. Par cette forme, l'homme est ordonné à la fin surnaturelle. D'elle (ex qua),

(136) C. G., III, 147. (Notation d'après l'Ed. Léonine).

(139) C. G., III, 150.

(137) C. G., III, 148.

(140) C. G., III, 150, 151, 154 circa

(138) C. G., III, 149.

finem.

(141) C. G., III, 155, 156.

les opérations humaines reçoivent une certaine efficacité de mérite vis-à-vis de cette fin. Par elle, l'homme est capable d'agir en vue de cette fin d'une manière connaturelle, facile, délectable; par elle il est porté vers cette fin (promovetur in ultimum finem). Tout ceci exposé dans un seul et même chapitre du *Contra Gentiles* à propos de la grâce comme forme; il s'agit donc bien du rôle propre de la grâce habituelle (142).

Il semble donc que la grâce habituelle, avec les vertus surnaturelles qui en découlent, participe à la motion divine continue en tant qu'elle oriente dynamiquement l'homme vers sa fin surnaturelle. Cela est confirmé par la doctrine parallèle de la motion divine dans l'ordre naturel. La motion divine qui conduit les créatures vers leur fin s'exerce sur toute chose. Mais les substances « naturelles », c. a. d. non intellectuelles, moins proches du divin Agent, en reçoivent moins efficacement les impressions. Elles ne participent à la motion divine qu'en tant qu'elles en reçoivent leur appétit naturel et aussi l'actuation (impletio) de cet appétit (143).

En tant qu'il présente la grâce habituelle comme ordonnant efficacement l'homme à sa fin surnaturelle, le *Contra Gentiles* n'innove en rien. Dès le *Commentaire des Sentences*, S. Thomas enseigne que la grâce habituelle, par l'intermédiaire des vertus qui en découlent, dispose, incline les facultés de l'homme aux actes surnaturels. Elle y incline non seulement en ce sens qu'elle rend l'opération agréable, facile, prompte (144), mais encore en conférant à l'activité humaine une efficacité nouvelle, méritoire de la vie éternelle (145). Elle incline à l'acte méritoire à la manière d'une nature (146). Elle incline la volonté à vouloir un bien vers lequel elle n'est pas orientée par inclination naturelle (147). Ce qu'il y a d'original dans le *Contra Gentiles* ce n'est donc pas que la grâce habituelle soit considérée comme une tendance nouvelle, un pouvoir d'agir nouveau, mais c'est que ce dynamisme soit présenté comme une participation de l'action divine qui continuellement dirige et meut l'homme vers la vie éternelle, les mouvements ou actes surnaturels étant une autre expression de cette même action.

Une obscurité reste cependant. La grâce habituelle, par les vertus, incline les facultés de l'homme aux actes surnaturels; mais peut-on dire qu'elle les meut? La R. P. Bouillard semble voir une opposition entre ces deux termes: l'habitus incline l'âme aux actes, la motion divine lui donne le branle, la fait passer effectivement à l'acte (148). Il nous semble que « mouvoir » reçoit chez S. Thomas un sens plus large que celui d'actuer effectivement, un sens qui n'est pas adéquatement distinct de celui d'« incliner ». Dans le *Contra Gentiles* par exemple, S. Thomas distingue deux façons de mouvoir: à la manière d'une fin et à la manière d'un agent. Un être créé, un ange par exemple, peut mouvoir la volonté de l'homme à la manière d'une fin, par persuasion, en éclairant

(142) C. G., III, 150.

(143) C. G., III, 95.

(144) II *Sent.*, d. 25, q. 1, a. 2, sol.; d. 27, q. 1, a. 1, sol.; III *Sent.*, d. 23, q. 2, a. 3; q. 3, a. 2.

(145) II *Sent.*, d. 29, q. 1, a. 1, sol.

(146) II *Sent.*, d. 26, q. 1, a. 5, ad 3m.

(147) *De Verit.*, q. 22, a. 8.

(148) H. BOUILLARD, *op. cit.*, p. 164.

son intelligence, en lui manifestant un bien à poursuivre. Mais Dieu seul peut la mouvoir à la manière d'un agent, c'est-à-dire la faire passer à l'acte (149). La même chose est exprimée ailleurs en terme d'inclination : Dieu, les anges, les corps célestes inclinent la volonté à bien choisir, mais diversement : seule l'opération divine produit effectivement l'action bonne, les anges agissent « *per modum persuasionis* » ou encore, de même que les corps célestes « *per modum disponentis* » (150).

Qu'est-ce donc que « mouvoir » pour S. Thomas ? La *Somme Théologique* semble nous le dire de façon assez précise : c'est ramener à l'unité de l'acte ce qui est en puissance à plusieurs déterminations, ou tout au moins y contribuer d'une façon ou d'une autre. Il y a plusieurs façons de mouvoir la puissance à son acte. Elles peuvent se ramener à deux : mouvoir quant à l'*exercice* de l'acte et quant à sa *spécification*. Ainsi par exemple la volonté meut les autres puissances à leur acte quant à l'exercice : elle en commande l'exercice. L'objet meut la volonté en spécifiant son acte à la manière d'un principe formel (151).

Ainsi « mouvoir » n'est pas nécessairement susciter l'existence du mouvement. Mais en outre il semble que « mouvoir » n'implique pas nécessairement d'influence sur un mouvement actuel. Autrement dit, une chose peut « mouvoir » en ce sens qu'elle pose une des conditions nécessaires de l'actuation, bien que celle-ci n'ait pas lieu. En effet, aucun objet ne meut la volonté à l'exercice « *ex necessitate* ». Quant à la spécification de l'acte, le bien universel meut la volonté « *ex necessitate* » ; mais cela signifie seulement que si ce bien lui est présenté, elle ne peut vouloir autre chose, *si elle veut quelque chose* (152). L'intelligence, dit encore S. Thomas, meut la volonté en lui présentant son objet. On lui objecte : parfois l'intelligence saisit le bien à faire et cependant la volonté ne s'y plaint pas. S. Thomas ne nie pas le fait, mais répond qu'il prouve une seule chose : c'est que l'intelligence ne meut pas la volonté « *ex necessitate* » (153). De même la passion meut la volonté en produisant dans la sensibilité humaine une disposition qui lui fait apprécier telle chose comme lui convenant, qui permet à l'homme de juger cette chose bonne. Mais alors, ou bien la passion absorbe complètement la raison et il n'y a pas de place pour un mouvement de volonté, ou bien s'il y a place pour un mouvement de la volonté, il ne suit pas nécessairement la passion ; « *potest voluntas non velle concupiscere aut concupiscentiae non consentire* » (154). Il semble donc que « mouvoir » soit très généralement poser une réalité de *nature* à provoquer ou à spécifier l'actuation de la puissance.

Dès lors serait-il surprenant que l'habitus, qui dispose ou incline la faculté spirituelle à un acte déterminé, soit dit « mouvoir » cette faculté ? De fait S. Thomas le dit quelquefois et dès son premier enseignement, en particulier à propos des habitus surnaturel : la grâce habituelle meut l'âme (155). Tandis

(149) C. G., III, 88.

(154) I. II, q. 10, a. 3, c. et ad 1m. ; q. 9,

(150) C. G., III, 92.

a. 2.

(151) I. II, q. 9, a. 1, c. et ad 3m.

(155) I. Sent., d. 17, expositio 2ae partis

(152) I. II, q. 10, a. 2, c.

textus.

(153) I. II., q. 9, a. 1, obj. 1 et ad 1m., c.

que dans l'amour naturel l'âme est mue vers Dieu « ex ipso bono naturae », dans l'amitié de charité elle est mue à aimer Dieu « ex similitudine gratiae » (156). La vertu de foi est comparable à un bien qui meut la volonté (157). Nous avons aussi relevé l'expression : « gratia promovet hominem in Deum » (158).

Il est clair que l'habitus ne meut pas « quoad exercitium », si ce n'est en ce sens qu'il produit avec le libre arbitre un acte de volonté commandant l'exercice d'une autre puissance, d'un autre habitus (159). L'habitus ne commande pas l'exercice de la faculté qu'il perfectionne. L'habitus vertueux, *autant qu'il est en lui*, incline au bien (160). Mais l'homme reste toujours libre d'agir en sens contraire (161). Il dépend de nous d'utiliser ou non la charité pour résister à la tentation (162). Les habitus infus stabilisent d'une certaine façon dans le bien ; mais n'enlèvent pas totalement à la liberté sa déterminabilité au mal (163). Dieu seul, en dehors de la volonté elle-même, peut mouvoir la volonté à l'exercice (164).

L'habitus opératif ne meut donc pas « quoad exercitium » la faculté dans laquelle il est subjecté ; il en spécifie l'activité, il la détermine à telle espèce d'acte, à tel objet spécifique (165). Par le fait-même qu'il la spécifie, il l'incline, il la meut dans un sens déterminé. La volonté, en effet, est une puissance appétitive ; comme son acte propre, elle est inclination (166). Disposer la volonté à tel objet c'est donc, par le fait-même, spécifier sa tendance, l'incliner en un sens déterminé. L'intelligence, il est vrai, n'est pas à proprement parler une puissance appétitive. Ce terme désigne en effet l'appétit qui s'exerce en dépendance d'une « apprehension », saisie cognitive préalable du bien. Mais en un sens plus large, tout puissance de l'âme a une inclination naturelle à quelque chose, tend à un objet qui lui convient (167). En outre, la corrélation de l'intelligence et de la volonté est telle, semble-t-il, que l'habitus qui dispose l'intelligence à tel objet, spécifie du même coup l'inclination de la volonté, du moins lorsqu'il s'agit de croire. La foi, vertu subjectée dans l'intelligence, est cependant comparée à un bien qui meut la volonté ; elle a comme un complément dans la volonté ; elle inclut une présence de la Vérité première qui à la fois meut la volonté et est l'objet propre auquel adhère l'intelligence du croissant (168). Bref l'habitus meut en spécifiant une tendance.

Encore cette spécification dynamique est-elle imparfaite. Il est vrai, quand Dieu communique la grâce c'est comme s'il proposait à la volonté un nouvel objet qui, comme la béatitude, comme le bien, la meut nécessairement (quoad

(156) *II Sent.*, d. 3, q. 4, a 1m.

(157) *De Verit.*, q. 14, a. 2.

(158) *II Sent.*, d. 29, q. 1, a. 2; o. 4.; C. G., III, 150.

(159) I. II., q. 110, a. 4, ad 1m.; q. 114, a. 4, ad 1m.

(160) *III Sent.*, d. 31, q. 1, a. 1, ad 6m.

(161) *II Sent.*, d. 27, q. 1, a. 1, ad 3m.; d. 39, q. 2, a. 1, sol.; *De Verit.*, q. 24, a. 12, ad 19m.; C. G., IV, 70.

(162) *III Sent.*, d. 31, q. 1, a. 1, sol.

(163) C. G., III, 155.

(164) C. G., III, 88; I. II., q. 9, a. 4 et a. 6.

(165) I. II., q. 49, a. 2, a. 4, ad 3m.; q. 50, a. 5, ad 3m.; II. II., q. 17, a. 1.

(166) I. II., q. 50, a. 5, c.

(167) I. q. 80, a. 1, ad 3m; a. 2.

(168) *II Sent.*, d. 25, q. 2, a. 1, q. 2, ad 3m.; *III Sent.*, d. 23, q. 2, a. 4, ad 2m.; *De Verit.*, q. 14, a. 2, c., ad 3m et ad 10m.

specificationem) (169). Mais cette détermination n'empêche pas que l'inclination de l'habitus surnaturel soit imparfaite, tant que nous sommes ici-bas. Par lui, l'homme est nécessairement incliné vers le bien surnaturel quant à la fin, mais non quant aux moyens qui y conduisent. Chez les bienheureux au contraire, la charité est parfaite, elle les incline nécessairement non seulement quant à la fin, mais aussi quant aux moyens (170).

On le voit, la motion ou inclination de l'habitus infus laisse parfaitement place à une motion divine complémentaire qui, à la fois, suscite l'exercice et achève la spécification de l'acte. Nous y reviendrons dans le chapitre suivant. Les éléments recueillis nous paraissent éclairer suffisamment l'affirmation du *Contra Gentiles* selon laquelle l'action divine qui, continuellement, dirige et meut l'homme justifié vers la vie éternelle est participée en lui à la fois selon une forme habituelle et selon des mouvements. L'habitus meut à sa manière : il oriente, il spécifie surnaturellement le dynamisme de l'être, et il le fait continuellement. Transitoirement, la motion divine vientachever en actes conscients cette orientation stable mais imparfaite.

La *Somme Théologique* n'a pas retenu la présentation du *Contra Gentiles* que nous venons de rappeler, à savoir celle d'une grâce-action divine participée sous forme d'habitus et de mouvements, du moins elle ne l'a pas retenue explicitement. Dans l'étude de la justification, l'expression « *Dei moventis motio* » recouvre bien l'infusion de la grâce habituelle, mais non cette grâce elle-même et son inclination. Le plus souvent, dans toute l'étude de la grâce, « *auxilium Dei moventis* », tout comme « *motio Dei moventis* » désignent l'opération divine qui suscite effectivement les actes. S. Thomas distingue fréquemment le « *divinum auxilium quo (Deus) nos movet ad bene agendum* » de l'« *habituelle donum nobis divinitus inditum* » (171). Il les unit aussi, mais simplement en tant qu'ils sont l'un et l'autre expression d'une « *volonté gratuite de Dieu* » (172), non en tant que participation d'une action « *gratum faciens* », qui dirige l'homme vers sa fin surnaturelle. L'« *auxilium Dei moventis* » se rapporte aussi bien à l'action naturellement bonne, qu'à l'acte surnaturel (173). « *Gratia gratum faciens* » paraît plutôt réservé à la grâce habituelle (174).

On rencontre encore dans la *Somme Théologique* une « *gratia praedestinationis* », amour divin spécial qui attire l'homme à la participation du bien divin, mais sans allusion à une double espèce d'effets de cet amour (175). Enfin on y retrouve incidemment la grâce habituelle et les mouvements méritoires présentés comme effets d'une même action divine, mais le caractère spécial de cette dernière n'est évoqué que par ces mots : « *opératio Spiritus Sancti* », lesquels paraissent réservés à l'action divine dans l'âme juste comme telle (176). Peut-être ce caractère spécial est-il aussi signifié par l'expression « *per gratiam Christi accipiunt* » (177).

(169) *De Verit.*, q. 27, a. 3, c.

a. 1, c.; q. 111, a. 1, c.; q. 112, a. 2,

(170) *De Verit.*, q. 22, a. 8, sol.

ad 1m.; q. 112, a. 4, c.

(171) I. II., q. 110, a. 2; q. 111, a. 2, c.

(175) I. II., q. 110, a. 1, c.

(172) I. II., q. 110, a. 2, c.

(176) I. II., q. 68, a. 4, ad 3m.; q. 109,

(173) I. II., q. 109, a. 2, et a. 3.

a. 9, ad 2m.

(174) I. II., q. 109, a. 1, ad 1m.; q. 110,

(177) I. II., q. 109, a. 10, ad 3m.

Bref la *Somme Théologique* ne nous présente pas explicitement de grâce - action divine sanctifiante participée selon habitus et mouvements. Mais l'expression « motion divine » paraît y « recouvrir » la grâce habituelle d'une autre façon. Dans plusieurs articles touchant au mérite surnaturel, l'efficacité de la grâce habituelle et l'action divine qui suscite l'acte méritoire de la vie éternelle apparaissent fondées dans des locutions comme « motio divinae gratiae », « virtus Spiritus Sancti moventis nos in vitam aeternam ». Voyons la chose d'un peu plus près.

Aucun acte, pense S. Thomas, ne peut être ordonné à une fin qui dépasse les forces de son principe, une fin à laquelle le principe de l'acte n'est pas proportionné. L'homme ne peut donc être le principe suffisant d'un acte méritoire de la vie éternelle si Dieu ne lui communique un don surnaturel, la grâce (178). S. Thomas parle d'un don ajouté à la nature; il est manifeste qu'il pense à la grâce habituelle. Mais lisons l'article suivant. L'acte humain mérite la vie éternelle non en tant qu'il procède du libre arbitre, mais en tant qu'il vient de la grâce du Saint-Esprit. Ainsi considérée, en effet, sa valeur méritoire se mesure à la vertu du Saint-Esprit qui nous meut vers la vie éternelle (179). Ce n'est pas que S. Thomas identifie la grâce habituelle et la motion du Saint-Esprit; mais, par la grâce, l'Esprit-Saint, cause suffisante de la vie éternelle, habite l'homme, et c'est pourquoi cette grâce que nous possérons en la vie présente peut être dite « virtuellement » égale à la vie éternelle et fonder le mérite surnaturel (180).

Ainsi la valeur surnaturellement méritoire de l'acte ne se fonde suffisamment que sur la vertu du Saint-Esprit; mais Celui-ci ne peut mouvoir l'âme à un tel acte que s'il lui est uni par la grâce habituelle et les vertus théologales, comme l'agent principal ne peut diriger l'instrument si celui-ci ne lui est joint (181).

Dans les articles suivants touchant le mérite surnaturel, ce dernier est basé sur la « motion divine » (182), sur la « motion de la grâce divine » (183). Ces locutions sont de soi assez indéterminées; mais dans un tel contexte elles expriment manifestement l'action de l'Esprit-Saint habitant l'âme par la grâce habituelle; elles connotent la présence de la grâce habituelle, principe des actes surnaturellement méritoires. Ce même complexe de relations paraît suggéré ailleurs par l'expression « Deus movet per gratiam » (184).

D'autre part la « gratia Spiritus Sancti » dont procède le mérite (185), c'est sans doute la grâce habituelle, égale virtuellement (in virtute) à la gloire, comme la graine est virtuellement égale à la plante (185); mais c'est elle en tant qu'elle connote une union spéciale de l'âme à l'Esprit-Saint, seule cause suffisante de la vie éternelle, et sans la motion duquel l'habitus surnaturel ne pourrait s'actuer. Il y a, en effet, dans l'opération une perfection qui n'est pas en acte dans l'habitus (186).

(178) I. II., q. 114, a. 2, c.

(183) I. II., q. 114, a. 7, c.

(179) I. II., q. 114, a. 3, c.

(184) I. II., q. 9, a. 6, ad 3m.

(180) I. II., q. 114, a. 3, ad 3m.

(185) I. II., q. 114, a. 3, c. et ad 3m.

(181) I. II., q. 68, a. 4, ad 3m.

(186) II *Sent.*, d. 28, q. 1, a. 1, ad 5m.

(182) I. II., q. 114, a. 6, c.

*De Verit.*, q. 22, a. 8, c.

On le voit, si « motio divinae gratiae » recouvre, ou plutôt connote la présence de la grâce habituelle, il est aussi vrai de dire que, dans le même contexte, « gratia Spiritus Sancti » connote la motion divine à l'acte méritoire de la vie éternelle.

Il nous reste un mot à dire de la grâce habituelle « considérée à sa source, comme action divine ». Le R. P. Bouillard à très heureusement noté la manière différente dont S. Thomas organise les éléments constitutifs de la justification dans le *De Veritate* et dans la *Somme Théologique*. Le *De Veritate* pose entre l'infusion de la grâce et les actes de conversion une relation de priorité réciproque, respectivement selon l'ordre de la causalité formelle et de la disposition matérielle ultime. Dans la *Somme Théologique*, au contraire, l'infusion de la grâce est simplement première; elle s'identifie à une action ou motion divine laquelle a un double effet: la justification de l'âme et les mouvements libres de conversion. Ceux-ci précèdent la rémission de la faute. Ils précèdent aussi la réception de la grâce habituelle selon l'ordre de la disposition matérielle; ils la suivent selon l'ordre de la causalité formelle. Mais à tout point de vue ils suivent l'*infusion* de la grâce (187).

Cette présentation a l'avantage de mieux souligner l'initiative divine dans la justification. Le commentaire du R. P. Bouillard nous paraît cependant appeler deux remarques. D'abord il semble dire que S. Thomas considère ici la grâce sanctifiante, la grâce habituelle, comme action de Dieu (188). De fait « *infusio gratiae* » est pris ici dans son sens actif, tandis que le *De Veritate* le prenait en son sens passif. Mais l'expression « grâce habituelle » (*donum habitualis gratiae*) ne désigne jamais chez S. Thomas l'opération divine. Quant à la locution « grâce sanctifiante » (*gratia gratum faciens*), si dans le *De Veritate* et la *Summa Contra Gentiles* elle exprime parfois le vouloir divin efficace qui suscite l'être de grâce ou l'action surnaturellement méritoire, dans la *Somme Théologique* elle paraît signifier exclusivement la grâce créée elle-même (189).

Remarquons en outre que si S. Thomas a pu identifier l'infusion de la grâce à une motion divine qui convertit, c'est que l'expression « infusion de la grâce », par elle-même, abstraction faite des mouvements de conversion, est déjà susceptible de signifier un « motus ». On sait que « motus », au sens large, peut signifier toute espèce de changement (190). S. Thomas a toujours conçu la justification comme un « motus », comme un passage du sujet d'un état stable à un autre (191). Dans la *Somme Théologique*, l'infusion de la grâce constitue une « *transmutatio animae* », un « motus a statu culpae... in statum justitiae », un changement dont le « terminus a quo » est l'état de péché et le « terminus ad quem » la grâce habituelle (192). « Motion divine » n'implique pas nécessairement une opération de l'homme, un mouvement libre: les petits enfants, inca-

(187) H. BOUILLARD, *op. cit.*, pp. 167-170. *De Verit.*, q. 28; a. 8. I. II., q. 113, a. 8, c. et ad 2m.

(188) H. BOUILLARD, *op. cit.*, pp. 158, 168, 169.

(189) Cf. note 174.

(190) *De Verit.*, q. 27, a. 3; q. 28, a. 1; q. 28, a. 9, ad 11m.; I. II., q. 6, a. 1, c.; *De Virt. in commune*, a. 11.

(191) *De Verit.*, q. 28, a. 1; q. 28, a. 6.

(192) I. II., q. 113, a. 3, ad 3m.; q. 113, a. 5, a. 6, a. 7, a. 8.

pables de mouvements libres, sont, au baptême, mûs par Dieu à la justice par la seule information de leur âme (193). Mais chez l'adulte, la conversion libre et la rénovation de l'âme étant solidaires, elles apparaissent comme l'effet d'une même bienveillance divine salvifique. C'est ce qu'a marqué S. Thomas en identifiant l'infusion de la grâce, prise au sens actif, à la motion qui convertit. Il n'a pas songé à identifier la « conservation » de la grâce habituelle avec la motion à l'acte surnaturel, parce que cette « conservation » se fait sans changement et, par conséquent, n'exige aucun mouvement libre de l'âme (194).

En résumé, l'enseignement de S. Thomas à partir de la *Summa contra Gentiles* est bien marqué, comme l'a montré le R. P. Bouillard, par une mise en lumière de la grâce comme motion divine qui conduit l'homme à l'obtention de la vie éternelle par son opération méritoire. De différentes façons S. Thomas met en relief l'initiative divine salutaire, qu'offusquait un peu, dans le *De Veritate*, l'emploi exclusif du schéma : forme — disposition matérielle. Dans la *Summa Contra Gentiles*, grâce habituelle et mouvements méritoires apparaissent comme des participations de l'action divine qui meut continuellement l'homme vers la bénédiction. Comment la grâce habituelle avec les vertus qui en émanent y participe-t-elle ? En tant que, selon l'enseignement constant de S. Thomas, l'habitus dispose, oriente, spécifie de façon stable la faculté à un acte déterminé, sans cependant l'y incliner parfaitement en cette vie. Dans la *Somme Théologique*, la motion divine qui convertit est identifiée, non avec la grâce habituelle ou avec sa conservation, mais avec l'infusion de cette grâce, activement considérée, à l'instant de la justification. Dans le même ouvrage, à propos du mérite, une équivalence paraît posée en fait entre la vertu du Saint-Esprit qui meut à l'acte surnaturellement méritoire et la vertu de la grâce habituelle, entre la motion du Saint-Esprit habitant l'âme et la motion de la grâce divine. Cette équivalence semble s'expliquer par la dépendance mutuelle de la grâce habituelle et de la présence surnaturellement active du Saint-Esprit dans l'âme : Celui-ci habitant l'âme par la grâce et la grâce ne s'actuant que sous la motion du Saint-Esprit.

Dans ce premier chapitre nous nous sommes efforcés de répondre à la question : en quel sens la motion divine « recouvre »-t-elle l'habitus infus à partir du *Contra Gentiles*. Tout en reconnaissant le bien fondé de l'affirmation centrale du R. P. Bouillard, nous avons été amenés à nuancer autrement que lui la portée de cette affirmation. Nous avons à envisager à présent la motion divine en tant qu'elle « s'oppose » à l'habitus infus ; nous avons à la considérer « dans son rôle propre ».

## 2. - LA MOTION DIVINE EN TANT QU'ELLE SUSCITE L'ACTION

D'après le R. P. Bouillard, le rôle propre de la motion divine chez Saint Thomas semble être seulement de « donner le branle » à l'âme, de faire passer

(193) I. II., q. 113, a. 3, ad 1m.

11m. ; I. II., q. 109, a. 9, ad 1m. ; q. 113,

(194) *De Verit.*, q. 28, a. 3, obj. 11 et ad a. 3, ad 3m.

la faculté à l'acte dans le sens où l'incline l'habitus (195). Toute la fonction de direction, d'orientation, est du côté de l'habitus. Ce sont la grâce habituelle et les vertus qui déterminent l'âme à certaines actions; c'est en raison de cette détermination spéciale, inclue dans l'habitus infus, que la motion divine correspondante est dite spéciale, gratuite au sens strict, surnaturelle (196). De soi elle est indifférente; elle n'est pas plus déterminée que la motion à un acte quelconque (197). Elle n'a pas pour effet d'élever passagèrement la faculté (198). Telles sont les affirmations dont nous voudrions vérifier ici l'exactitude.

Contrairement au R. P. Bouillard, nous avons cru devoir affirmer, dans la première partie, que S. Thomas admettait, dès le début de son enseignement, la nécessité d'une motion divine immédiate et intérieure pour l'activité spirituelle de l'homme comme pour toute activité créée. A partir du *Contra Gentiles*, S. Thomas prouve fréquemment cette nécessité, dans le cas de l'activité spirituelle de l'homme par un argument emprunté à l'*Ethique Eudémienne*. Le R. P. Bouillard a étudié d'une façon très fouillée les sources immédiates et les emplois de cet argument dans l'œuvre de S. Thomas (199). Nous n'y reviendrons pas. Mais quant à sa portée, nous y voyons une nouvelle application, propre au cas de l'activité spirituelle, d'un principe déjà connu dans le *Commentaire des Sentences* et tiré du VIII<sup>e</sup> livre de la *Physique d'Aristote* (200). En bref, l'argument revient à ceci: dans l'activité humaine libre, divers actes s'enchaînent: compréhension, délibération (*consilium*), choix, vouloir. Pour expliquer le premier de ces actes, on peut bien recourir à une délibération et à un vouloir antérieurs; mais finalement il faut bien s'arrêter à un premier principe, plus excellent que la raison humaine et qui est Dieu, cause de nos délibérations et de nos vouloirs (201). Cette preuve, S. Thomas l'utilise expressément pour montrer que la Providence divine ne porte pas seulement sur les événements extérieurs, mais qu'elle dispose immédiatement nos élections libres, qu'elle nous fait vouloir infailliblement ceci ou cela, sans cependant nécessiter le vouloir (202). Reconnaissions que cette affirmation, ainsi encadrée, prend plus de relief que dans les œuvres précédentes. Reste à savoir dans quels cas et à quel titre, cette motion divine providentielle et infailliblement efficace sera considérée comme spéciale, surnaturelle.

La motion divine est assurément spéciale, dans le *Contra Gentiles*, dans le cas de la conversion et des actes méritoires de la vie éternelle. D'abord le secours divin qui convertit est *gratuit*: on ne le mérite pas et même on ne s'y prépare pas, puisque c'est lui au contraire qui donne à l'homme de se préparer (203). Il est gratuit à un autre titre encore: la volonté du pécheur étant désordonnée, il n'est pas tout à fait en son pouvoir de ne pas retomber; abandonné à lui-même, le pécheur retombera bientôt, faisant ainsi obstacle à la grâce. Or, malgré cet

(195) H. BOUILLARD, *op. cit.*, pp. 164, 196.

(196) *Ibidem*, pp. 195, 201, 213, 181.

(197) *Ibidem*, pp. 181, 202.

(198) *Ibidem*, pp. 213, 195.

(199) *Ibidem*, pp. 123, 129.

(200) *I Sent.*, d. 8, q. 3, a. 1, *sed contra*.

(201) C. G., III, 89.

(202) C. G., III, 89, 90, 91, 94.

(203) C. G., III, 149, 150.

obstacle que les pécheurs opposent à la grâce, Dieu en convertit un certain nombre, par pure miséricorde (204).

Mais le secours divin qui convertit et meut aux actes méritoires n'est pas dit « grâce » seulement en tant qu'il est gratuit. Il l'est encore en ce sens qu'il rend l'homme *spécialement aimé* de Dieu (*Deo gratus*), en tant qu'il pose en lui un bien spécial (*speciale bonum*), effet d'un amour divin « *gratum faciens* ». Cet effet a ceci de spécial : il ordonne l'homme à une fin qui dépasse l'ordre naturel, à savoir : la jouissance de la bonté divine elle-même (205). Cet effet, c'est la grâce habituelle ; mais c'est aussi l'amour même de l'homme pour Dieu, l'amour de charité (206). L'action divine qui nous fait opérer instrumentalement mais efficacement en vue de la fin surnaturelle est, comme telle, « *gratum faciens* ». Or elle est participée en l'homme selon une forme stable et selon des mouvements les actes méritoires (205). Dès lors, dans la pensée de S. Thomas, l'action divine est sanctifiante, surnaturellement efficace, aussi en tant qu'elle suscite les mouvements méritoires de la vie éternelle. La motion à l'action méritoire est *comme telle* spéciale.

Chose curieuse, lorsque dans le *Contra Gentiles* S. Thomas se pose la question de la persévérance, tout en affirmant l'insuffisance des dons habituels et la nécessité du secours divin qui, dirigeant l'homme vers la fin ultime, cause la continuité, l'ordre, la succession des bons mouvements, il présente cette grâce comme un « secours extérieur de Dieu », comme un « effet de la providence divine qui gouverne l'homme extérieurement » (207). De même, la préservation du péché est attribuée au secours divin ; mais ce secours, c'est l'infusion de la grâce, la protection *extérieure* qui éloigne de l'homme les occasions de pécher et enfin la lumière naturelle de la raison et d'autres biens naturels (208). S. Thomas ne songe pas à une motion intérieure, dirait-on. Pourtant il a affirmé précédemment que la Providence causait et dirigeait immédiatement, infailliblement, nos options libres (209). Il a dit aussi que l'opération divine qui prévient notre conversion, — secours manifestement intérieur, puisqu'il communique à l'action humaine son efficacité surnaturelle, — fortifie aussi notre conversion et la stabilise pour qu'elle obtienne la fin (210). De plus, il n'est pas sûr que « secours extérieur de Dieu » signifie ici le secours indirect que la Providence assure en disposant les événements extérieurs. Dans la *Somme Théologique*, en effet, Dieu, en tant qu'il meut l'âme, est parfois appelé un « principe extérieur », par opposition à l'habit *principe intérieur* à l'âme (211). En un tel contexte, « extérieur » signifie simplement : distinct du sujet et de ses accidents. Le contexte de la *Summa Contra Gentiles* suggère aussi ce sens, car le « secours extérieur de Dieu » y apparaît opposé aux habitus infus et au libre arbitre. On ne peut en dire autant de la « protection extérieure » qui éloigne les occasions de pécher ; mais c'est là un cas isolé. En tout cas, intérieur ou

(204) C. G., III, 160, 161.

(208) C. G., III, 157.

(205) C. G., III, 150.

(209) C. G., III, 89, 92.

(206) C. G., III, 151, 155 fin.

(210) C. G., III, 147, 149.

(207) C. G., III, 155.

(211) I. II., q. 109, a. 2, ad 1m.

extérieur, ce secours apparaît comme l'expression d'une prédisposition divine spéciale qui dirige infailliblement le prédestiné vers la fin (212).

En résumé, dans le *Contra Gentiles* la motion divine intérieure qui suscite l'action est *spéciale* en raison de la *fin* vers laquelle elle dirige, et en raison de l'*efficacité* qu'elle confère à l'action humaine vis-à-vis de cette fin *sur naturelle*. Elle est *gratuite* spécialement en tant qu'elle atteint un être qui ne la mérite pas, ne s'y prépare pas et même s'y oppose; elle est encore spéciale en tant qu'*œuvre* de prédestination. Le *Contra Gentiles* diffère du *De Veritate* par l'affirmation plus claire de l'impossibilité de se préparer à la grâce sans une motion de grâce et par l'accentuation de la dépendance humaine, grâce à l'idée de causalité instrumentale.

Dans la *Somme Théologique*, la nécessité de la motion divine est envisagée méthodiquement sous toutes ses faces au cours d'une dizaine d'articles (213). Il se dégage de cet ensemble qu'une motion divine, suscitant l'action humaine et distincte des dons habituels, est requise à plusieurs titres. D'abord pour le passage à l'acte de la puissance (214). En second lieu, pour assurer l'acte bon de la volonté créée, laquelle est de soi susceptible de défaillir (215). Troisièmement, « *speciali ratione* », pour assurer l'acte bon en dépit de la fragilité de la nature déchue, non pleinement guérie par la grâce habituelle (216). Pour les mêmes motifs, elle est évidemment nécessaire pour persévéérer dans le bien. Il est manifeste que S. Thomas pense ici à un secours intérieur: les secours extérieurs sont utiles « *si tamen qui corripitur filius est promissionis ut, strepitu correptionis forinsecus insonante aut flagellante, Deus in illo intrinsecus occulta inspiratione operetur et velle* » (217).

Nous ne pensons pas que le R. P. Bouillard ait voulu nier le caractère providentiellement directeur et protecteur de la motion divine intérieure. Lorsqu'il affirme que le rôle propre de la motion divine est d'actuer, de « donner le branle » aux facultés, c'est par opposition à celui de l'habitus: la motion n'élève pas, n'ajoute pas de détermination, d'orientation nouvelle à celle que l'habitus imprime; de soi indifférente, elle épouse la détermination de la forme qu'elle actue, naturelle ou sur naturelle.

De fait, S. Thomas n'a pas de vocable propre pour désigner la motion à l'acte sur naturel. « *Auxilium Dei moventis* » désigne aussi bien la motion à l'action naturellement bonne, à l'amour naturel de Dieu par exemple, que celle dont relève la conversion ou l'opération sur naturellement méritoire (218). De même, la « *gratuita Dei voluntas* » embrasse tout secours divin qui aide l'homme à connaître, vouloir, agir (219).

Remarquons cependant que l'expression « *auxilium gratiae* », lorsqu'elle ne signifie pas la grâce habituelle « *elevans et sanans* », paraît plutôt réservée

(212) C. G., III, 168.

(216) I. II., q. 109, a. 9; a. 10.

(213) I. II., q. 109, aa. 1 ad 10.

(217) I. II., q. 109, a. 8, ad 2m.

(214) I. II., q. 109, a. 1; a. 2, ad 1m.; a. 9.

(218) I. II., q. 109, a. 8; a. 4; a. 6, ad 4m.

(215) I. II., q. 109, a. 2, ad 2m.; a. 3; a. 4; a. 10.

(219) I. II., q. 110, a. 2.

à la motion dont dépend la conversion ou l'acte surnaturellement méritoire (220). « *Gratia* », nous dit S. Thomas, signifie, ou bien le don habituel infus, ou bien la motion à l'action bonne, et le contexte montre qu'il pense aux actes méritoires : « *sic igitur si gratia accipitur pro gratuita Dei motione qua movet nos ad bonum meritorium* » (221). L'homme n'a pas besoin de « grâce » pour connaître naturellement ; il a seulement besoin d'être mis par Dieu (222). La foi et la lumière prophétique sont dites « *lumen gratiae* », « *donum gratiae* » en tant que principes de connaissance surnaturels, l'un permanent, l'autre transitoire (223). Bref le mot « *gratia* » paraît, dans la *Somme Théologique*, réservé aux réalités surnaturelles.

Mais quoi qu'il en soit du vocabulaire, la motion qui convertit a certainement, dans la pensée de S. Thomas, quelque chose de spécial. Par elle, Dieu tourne l'homme vers lui comme vers une *fin spéciale*, à laquelle il désire s'unir comme à son bien propre (224). C'est un « *auxilium Dei moventis et ad se attrahentis* » (225). Elle est donc *surnaturelle* en raison de la *fin* vers laquelle elle oriente l'homme *efficacement* ; elle l'est encore du fait qu'elle *prépare* l'homme à recevoir le don de la grâce (226). Comme dans les premières œuvres, la préparation, même parfaite et ultime, précède à un point de vue la réception de la grâce habituelle. En tant qu'elle vient de Dieu, dont l'intention ne peut faillir, elle a une connexion nécessaire, infaillible avec l'obtention de la grâce (227). Comme dans le *Contra Gentiles*, l'homme ne se prépare que par un secours divin spécial.

Il faut en dire autant de l'accès à la *foi*. S. Thomas rejette l'erreur des « Pélagiens » d'après laquelle l'*« initium fidei »* vient de nous. Lorsque l'homme donne son assentiment aux vérités de foi, il est par le fait même élevé au dessus de sa nature ; il lui est donc impossible de commencer à croire sans qu'un principe surnaturel le meuve intérieurement par grâce (per *gratiam*), et ce principe est Dieu (228).

« *Per gratiam* » connote peut-être l'*habitus de foi*, mais ce qui est à l'avant-plan, c'est, semble-t-il, la surnaturalité de l'action elle-même, ou encore de son objet : Dieu prépare ainsi la volonté de l'homme « *ad hoc quod elevetur in ea quae sunt supra naturam* » (229). « *In ea...* » se réfère manifestement aux actes. Toute grâce élève l'homme à des actes qui sont au dessus de sa nature, qu'elle soit habituelle ou transitoire (230).

La motion divine prépare à la grâce. Elle suscite aussi la *diversité* des préparations et, par là même, la diversité des participations à la grâce et à la gloire. De même elle ordonne la diversité et l'accroissement des *virtus infuses*. Elle inclut une sagesse divine qui organise la beauté de l'Eglise (231). Ainsi,

(220) I. II., q. 109, a. 3, c., fin ; a 7, c., fin : a. 8, ad 3m.	(226) I. II., q. 112, a. 2.
(221) I. II., q. 111, a. 2.	(227) I. II., q. 112, a. 3.
(222) I. II., q. 109, a. 1.	(228) II. II., q. 6, a. 1.
(223) I., q. 12, a. 1, c. et ad 3m ; q. 106, a. 1, ad 2m ; II. II., q. 171, a. 2, ad 3m.	(229) II. II., q. 6, a. 1, ad 3m.
(224) I. II., q. 109, a. 6, c.	(230) II. II., q. 171, a. 2, ad 3m.
(225) I. II., q. 109, a. 6, ad 4m.	(231) I. II., q. 66, a. 1, ad 3m. ; q. 112, a. 4, c.

ce n'est pas l'habitus infus qui impose à la motion divine sa spécification; mais c'est la motion divine qui détermine l'intensité de la grâce habituelle.

Remarquons encore que, pour S. Thomas, *actuer* la faculté n'équivaut pas précisément à lui « donner le branle » dans le sens déterminé par l'habitus. Assurément l'acte est « semblable » à la forme, à l'habitus qu'il actue (232). Mais il est plus parfait que lui sous certains aspects. Nous ne parlons pas ici de cette « intensité » de l'acte, qui peut être proportionnellement égale, inférieure ou supérieure à celle de l'habitus (233). Il s'agit de la perfection de l'acte comme tel. Si « rien ne change sans être mû par un autre », c'est qu'il y a dans l'acte plus de perfection que dans la puissance; c'est que tout passage de puissance à acte est une acquisition d'être (233). Or l'habitus, bien qu'il soit déjà acte vis-à-vis de la faculté qu'il complète, est encore en puissance vis-à-vis de l'opération, de l'acte second (234). L'acte dépasse la puissance en bien comme en mal, et l'habitus, qui incline la puissance à l'acte, se tient entre les deux; l'acte est plus achevé (potior) que l'habitus, en bien comme en mal (235). En d'autres termes, ce n'est pas l'habitus qui spécifie l'acte; mais l'habitus est spécifié par l'acte auquel il ordonne et l'acte est spécifié par son objet propre (236). La motion divine à l'acte suscite donc un complément d'être, une participation plus plénière à l'« objet ».

En outre, l'acte de la volonté est plus parfaitement *déterminé* que l'habitus correspondant. La volonté humaine n'est pas de soi déterminée « ad unum », si ce n'est au bien en général (237). L'habitus la détermine, — bien ou mal, — à tel objet spécifique (238). Il la détermine de sorte que l'option pour cet objet soit facile et prompte (239). Mais il n'en commande pas l'exercice, et, même quant à la spécification, il n'incline pas parfaitement « ex necessitate » comme le fait le bien en général (240). Ainsi, la volonté perfectionnée par les habitus infus, guérie par la grâce habituelle, doit encore se déterminer concrètement au bien (241). Une motion divine spéciale vient assurer cette détermination (242). En tout vouloir, Dieu meut la volonté à son objet universel, le bien, et l'homme, par la raison, se détermine à vouloir ceci ou cela, vrai bien ou bien apparent. Mais parfois Dieu meut *spécialement* à vouloir déterminément quelque chose, à savoir le (vrai) bien, comme c'est le cas de ceux qu'il meut par grâce (243).

Ainsi, la motion divine « donne le branle » à la puissance (movet quoad exercitium): mais du même coup elle la complète, la perfectionne, et, si elle agit « selon » un habitus vertueux, elle apporte un complément de détermina-

(232) I. II., q. 52, a. 3, c.

(233) I., q. 2, a. 3, c.; q. 9, a. 1, c.

(234) I. I., q. 49, a. 3, ad 1m.; q. 50, a. 2, ad 3m.

(235) I. II., q. 71, a. 3.

(236) I., q. 77, a. 3; II. II., q. 2, a. 2 et a. 5; III., q. 83, a. 2.

(237) I. II., q. 10, a. 1, ad 3m; a. 2; I. II., q. 1, a. 6; q. 3, a. 1; I., q. 41, a. 2.

(238) I. II. q. 49, a. 4; q. 50, a. 5, ad 1m et 3m; q. 54, a. 2 et a. 3.

(239) I. II., q. 50, a. 5, ad 3m.

(240) *De Verit.*, q. 22, a. 8; I. II., q. 10, a. 2; q. 9, a. 1, ad 1m.

(241) I. II., q. 109, a. 2, ad 1m.

(242) C. G., III., 148.  
I., q. 19, a. 8; q. 22, a. 4; I. II., q. 10, a. 4, ad 3m.; q. 109, a. 2, ad 1m; aa. 6, 9, 10.

(243) I. II., q. 9, a. 6, ad 3m.

tion au bien, une participation plus plénier à l'« objet » bon. Et si l'acte est surnaturel, ne faut-il pas en conclure que la motion divine apporte un épanouissement intrinsèquement surnaturel, quoique transitoire? Il est vrai qu'on ne rencontre pas chez S. Thomas la locution « motion surnaturelle »; mais il nous semble que l'idée se trouve impliquée dans tout son enseignement. Le *De Veritate* déjà ne considérait-il pas les actes surnaturels méritoires comme des effets immédiats d'un vouloir divin sanctifiant (*gratum faciens*)? Et pour le *Contra Gentiles*, l'amour spécial de Dieu pour l'homme, amour « *gratum faciens* », ne se manifeste-t-il pas aussi bien dans les actions transitoires que dans la forme stable?

Il est vrai que parfois S. Thomas désigne la motion à l'acte surnaturel par l'expression « *Deus movet per gratiam* » (244). Mais s'en suit-il que la motion divine soit surnaturelle uniquement en tant qu'elle implique le don de la grâce habituelle ou des habitus infus (245)? On se souvient de l'article où S. Thomas déclare que l'acte de foi doit venir de Dieu qui meut intérieurement « *per gratiam* », vu que, en croyant, l'homme est élevé « *in ea quae sunt supra naturam* » (246). Dans un tel contexte, on pourrait se demander si « *per gratiam* » ne souligne pas simplement le caractère surnaturel de la motion. Quoi qu'il en soit, à supposer même que « *per gratiam* » signifie toujours « selon la grâce habituelle » ou « selon l'habitus infus », il n'est pas prouvé pour autant que la motion est spécifiée par l'habitus, puisque au contraire les vertus sont spécifiées par l'objet de l'acte auquel elles ordonnent (247). « *Movet per gratiam* » est une manière commode d'indiquer la motion à l'acte surnaturel, tout en connotant la communication de l'habitus surnaturel correspondant. Dieu meut l'homme « *per gratiam* » à sa propre bénédiction; il meut le Christ « *per gratiam* » à la sanctification des autres hommes : ces deux motions ne sont pas spécifiées « *per gratiam* », mais par leur *fin* respective (248). Parfois S. Thomas fait un parallèle entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel; on voit alors que le parallèle porte « *aequo jure* » sur les formes et sur les motions, les unes et les autres étant spécifiées par leur *fin* (249).

Mais peut-être n'avons nous pas encore découvert le trait le plus singulier de la motion divine dans l'ordre surnaturel. Dans l'activité humaine normale, un vouloir déterminé, complet, suppose une délibération. Sans doute, il y a un premier mouvement de volonté indélibéré qui commande la première délibération; mais ce premier mouvement ne constitue pas un acte spécifié de volonté : c'est l'amour général du bien, de la fin ultime, impliqué en tout vouloir particulier (250). Or, dans l'ordre de l'agir surnaturel, S. Thomas admet que certains actes spécifiés de volonté ne sont pas précédés de délibération. Ainsi la conversion peut être instantanée, et, dans ce cas, c'est un pur consentement au bien, sans délibération (251). La grâce dite « opérante », — il s'agit ici de la

(244) I. II., q. 9, a. 6, ad 3m.

(248) I. II., q. 114, a. 6.

(245) H. BOUILLARD, op. cit., p. 176.

(249) I. II., q. 110, a. 2.

(246) II. II., q. 6, a. 1, ad 3m.

(250) I. II., q. 9, aa. 3 et 4.

(247) I. II., q. 96, a. 3; II. II., q. 18, a. 2; q. 19, aa. 3, 4, 5; q. 31, a. 4.

(251) I. II., q. 113, a. 7, ad 1m.

grâce comme motion, non comme habitus, — meut la volonté à son acte intérieur, sans que la volonté se meuve elle-même à cet acte, comme c'est le cas lorsque l'homme se détermine par délibération de sa raison. Et cela se vérifie spécialement quand la volonté cesse d'adhérer au mal et commence à se donner au bien ; d'après le contexte, il s'agit d'action surnaturellement méritoire (252).

Ainsi il y a des cas où la motion divine à l'acte surnaturel supplée à l'office de la raison humaine. Ce rôle de suppléance est encore mis en relief par la doctrine thomiste sur les *dons du Saint-Esprit*.

Il y a en l'homme juste un double principe moteur de son activité : la raison et le Saint-Esprit (253). Les vertus, comme telles, même les vertus théologales, sont ordonnées à une activité gouvernée par la raison. Les dons du Saint-Esprit, qui sont eux aussi des habitus, disposent l'homme à obéir promptement, non aux directives de la raison, mais à l'inspiration divine, à l'instigation du Saint-Esprit ; ils le rendent promptement mobile à cette inspiration (254).

Ces dons sont nécessaires au salut, parce que l'homme ne peut arriver à la fin surnaturelle s'il n'est mis et conduit par l'Esprit-Saint. La motion ou instigation de la raison, même perfectionnée par les vertus théologales, n'y suffit pas. Il faut en outre la motion ou instigation du Saint-Esprit (255). En voici la raison : tandis que nous possédons parfaitement nos formes naturelles, nous ne possédons qu'imparfaitement les formes et vertus surnaturelles (256). En d'autres termes, dans l'ordre surnaturel, nous ne sommes jamais suffisamment équipés pour prétendre nous orienter nous-mêmes suffisamment vers la fin.

Cette instigation du Saint-Esprit suppose les dons. Mais il est clair qu'elle ne se borne pas à « mettre en branle » l'âme dans le sens de ces habitus. Ces dons jouent vis-à-vis de l'inspiration du Saint-Esprit un rôle analogue à celui des vertus vis-à-vis de l'« imperium rationis » (257). Comme les vertus disposent les forces tendancielles (*vim appetitivam*) à suivre promptement les directives de la raison, ainsi les dons disposent à bien suivre l'instigation du Saint-Esprit (258). Celle-ci est donc une sorte de décision impérative, prise par l'Esprit-Saint en l'homme, et à laquelle la volonté souscrit sans en saisir rationnellement le pourquoi.

Il semble même que S. Thomas considère cette initiative divine comme nécessaire en toute activité surnaturelle. L'opération divine intérieure est déjà nécessaire lorsque l'homme agit selon une forme ou vertu qu'il possède parfaitement, en d'autres termes, selon une vertu naturelle ; lorsqu'il agit selon une forme imparfaitement possédée, selon une vertu surnaturelle, il faut « quelque chose de plus » : l'instigation et la motion du Saint-Esprit (259). Dans le premier cas, on peut dire que l'homme agit par lui-même (*per se*), non dans le second (259). On voit que S. Thomas parle de cette motion du Saint-Esprit comme si elle était exercée en toute activité surnaturelle. Il la requiert sans restriction « *in his in quibus non sufficit instinctus rationis* », c. a. d., comme

(252) I. II., q. 111, a. 2.

(253) I. II., q. 68, a. 1.

(254) I. II., q. 68, a. 1 et a. 3, c.

(255) I. II., q. 68, a. 2.

(256) *Ibidem*.

(257) I. II., q. 68, a. 2.

(258) I. II., q. 68, a. 3.

(259) I. II., q. 68, a. 2, c.

il l'explicite à la fin de l'article, « in ordine ad finem ultimum supernaturalem » (259); il ajoute que l'homme, même perfectionné par les vertus surnaturelles, en a toujours besoin (260).

Ceci, assurément n'exclut pas le rôle de la raison dans l'agir surnaturel. S. Thomas n'entend pas dispenser l'homme de réfléchir et de se décider après réflexion. Mais sa réflexion comme ses vertus restent toujours courtes par quelque côté vis-à-vis de la fin sublime à laquelle il est appelé (261). En rapprochant ceci des cas de conversions sans délibération, nous croyons pouvoir conclure que si, dans certains cas, la motion du Saint-Esprit assure seule la direction de l'activité surnaturelle, normalement son instigation fusionne mystérieusement, « *occulta inspiratione* », avec l'activité rationnelle (262). Il est à peine besoin de dire quel'Esprit-Saint ne meut ainsi que ceux auxquels il s'unit par les vertus théologales (263).

Ainsi, l'instigation de l'Esprit-Saint en l'homme juste est « *quelque chose de plus* » que l'opération divine intérieure exercée dans l'activité humaine naturelle même vertueuse. Elle supplée à l'insuffisance de la raison et des vertus, mêmes théologales, dans l'orientation concrète de l'agir humain vers la vie éternelle. La doctrine du *mérite* dans la *Somme Théologique* va éclairer sous un jour nouveau ce rôle *directeur* de l'instigation divine.

Nous avons vu que, dans la *Somme Théologique*, le mérite « de condigno » de la fin surnaturelle n'a de fondement suffisant que dans la motion du Saint-Esprit. Mais nous n'avons pas encore vu toute la portée de cette affirmation. Elle s'éclaire dans l'article où S. Thomas établit la possibilité de mériter l'augmentation de la grâce. En effet, ce que l'on mérite n'est pas mesuré par la « quantité » de la grâce habituelle que l'on possède déjà, mais par sa « vertu », par la vertu du Saint-Esprit, habitant l'âme par la grâce, et la mouvant à l'acte (264). On mérite tout ce à quoi tend cette motion : la bénédiction finale et tout le processus d'accroissement de grâce qui y conduit (265). On mérite cette bénédiction et cet accroissement, même si on n'est pas actuellement disposé à les recevoir (266).

La motion du Saint-Esprit exercée en l'acte méritoire a-t-elle pour fin une participation *déterminée* à la bénédiction divine et, d'emblée, précisément celle à laquelle tel homme est prédestiné? En ce cas on arriverait à cette conclusion à première vue paradoxale que tous les actes méritoires d'un même sujet méritent le même degré de gloire. Nous renonçons ici à nous prononcer sur cette question. Il est clair que, pour S. Thomas, les différents actes d'un même sujet ne sont pas également méritoires. La *quantité* du mérite varie; elle se mesure à la charité plus ou moins grande dont l'acte procède (267). Ou, si l'on veut, elle se mesure à l'intensité de charité exprimée dans l'acte (268). Ainsi les actes du moribond seront souvent moins méritoires que ceux de sa vie antérieure,

(259) I. II., q. 68, a. 2, c.

(264) I. II., q. 114, a. 8, ad 1m.

(260) I. II., q. 68, a. 2, ad 2m.

(265) I. II., q. 114, a. 8, c.

(261) I. II., q. 68, a. 2, ad 3m.

(266) I. II., q. 114, a. 8, ad 3m.

(262) I. II., q. 109, a. 8, ad 2m.

(267) I., q. 95, a. 4.

(263) I. II., q. 68, a. 4, ad 3m.

(268) I. II., q. 19, a. 8.

non parce que sa charité a diminué, mais parce que les oppressions de la maladie l'empêchent d'agir selon tout l'élan de cette charité (269). Mais la quantité du mérite correspond-elle au degré de grâce ou de gloire qui en est l'objet? Il ne semble pas, puisque la quantité du mérite répond à l'intensité de charité impliquée dans l'acte et que l'objet du mérite peut être un degré de grâce ou de gloire auquel on n'est pas actuellement disposé (270).

Il est également vrai que, pour S. Thomas, l'acte est d'autant plus méritoire qu'il est plus *libre*, plus volontaire et il est d'autant plus volontaire qu'il est davantage posé « *ex amore* » (271). L'aspect de *dignité* n'est pas non plus absent de la pensée thomiste: l'acte est méritoire aussi en tant que son sujet est, par la grâce, fils adoptif de Dieu, à qui l'héritage revient de droit (272). Mais on ne voit pas S. Thomas déterminer formellement ce qu'un acte mérite « *de condigno* » par son degré de liberté ou par la dignité du sujet. En tant qu'il procède du libre arbitre, l'acte ne mérite que « *de congruo* » (273). Le fondement principal du mérite « *de condigno* » c'est l'*ordination divine* selon laquelle l'acte est ordonné à la bénédiction éternelle (274). Il y est ordonné par la grâce habituelle et la charité qui meut et ordonne les autres vertus à la fin sur-naturelle; mais il n'y est ordonné suffisamment que par la motion de l'Esprit-Saint, seule cause suffisante de la vie éternelle (275).

Il nous faut ici, une fois de plus, enregistrer une évolution de la pensée thomiste. Le *Commentaire des Sentences* fondait le mérite « *de condigno* » sur l'*égalité de proportion* entre le comportement de Dieu et celui de l'homme à l'Un et l'autre agissant comme il convient, Dieu en récompensant, l'homme en agissant vertueusement. Cette égalité suppose que le mérite et la récompense soient de même ordre; pour une récompense qui dépasse les forces de la nature, il faudra un acte où se reflète la perfection de l'*habitus divinum infusum*. Ou, mieux encore, le mérite « *de condigno* » se fonde sur l'*égalité de proportion* « *géométrique* » que Dieu pose entre les récompenses, rendant à chacun selon ses œuvres (276). Quant à l'augmentation de la grâce, on la mérite seulement comme « *récompense concomitante à la nature de l'acte méritoire* », à savoir en tant que l'acte méritoire *dispose immédiatement* à l'obtention de cet accroissement, en tant qu'il lui est proportionné selon sa forme (277). Par ailleurs, on se dispose à l'accroissement en agissant selon toutes les forces que l'on possède, « *ex tota virtute habentis et quantum ad virtutem naturae et quantum ad virtutem habitus infusi* » (278). Dans une telle conception, la grâce habituelle déjà possédée pouvait suffire à susciter le mérite « *de condigno* ». Dans la *Somme Théologique* au contraire, on peut mériter même l'accroissement de grâce auquel on n'est pas immédiatement disposé; l'*égalité de proportion* n'établit qu'un mérite « *de congruo* »; le mérite « *de condigno* » s'appuie sur l'*ordi-*

(269) I. II., q. 114, a. 8, ad 3m.

(270) I. II., q. 114, a. 8, ad 3m.

(271) I. II., q. 114, a. 4.

(272) I. II., q. 114, a. 3.

(273) I. II., q. 114, a. 3.

(274) I. II., q. 114, a. 4.

(275) I. II., q. 114, a. 3, ad 3m.

(276) II *Sent.* d. 27, q. 1, a. 3, sol. et

ad 4m.

(277) II *Sen.*, d. 27, q. 1, a. 5, sol.

(278) I *Sent.*, d. 17, q. 2, a. 3, sol.

*dination divine* et sur l'égalité virtuelle existant entre la grâce et la gloire en raison de l'habitation de l'Esprit-Saint (279). De ce fait, la motion du Saint-Esprit prend une place qu'elle n'avait pas dans le premier enseignement.

S. Thomas admettait déjà, dans le *Commentaire des Sentences*, la nécessité d'une motion divine pour l'agir de l'homme, car l'opération est un complément de la puissance, l'opération surnaturelle un complément de l'habitus infus (280). Mais, dans la *Somme Théologique*, la motion du Saint-Esprit est requise en outre comme fondement dernier du mérite surnaturel.

Concluons cette étude sur la motion divine considérée en tant qu'elle suscite l'action. Le *Contra Gentiles* affirmait le caractère moteur, directeur et surnaturellement efficace de la grâce divine, sans délimiter nettement le rôle de la motion actuante et celui de l'habitus infus. La *Somme Théologique* explicite le rôle propre de la motion divine distincte de l'habitus. Elle a pour rôle, non seulement d'actuer les puissances, mais encore de guider, de protéger infailliblement le prédestiné, d'assurer la bonté morale de son action et sa persévérence dans le bien. C'est elle qui prépare l'homme à la réception de la grâce habituelle en convertissant la volonté; c'est elle qui fait naître la diversité des dispositions et, par là-même, des participations à la grâce. En outre, la motion du Saint-Esprit, hôte de l'âme juste, supplée aux insuffisances de la raison humaine et des vertus, mêmes surnaturelles; l'Esprit-Saint lui-même doit diriger l'homme vers la fin surnaturelle, et Il le fait quelquefois en marge de toute délibération humaine; cette motion de l'Esprit-Saint, exercée en tout acte méritoire, est le seul fondement suffisant du mérite « de condigno ».

La grâce-motion apparaît spécialement gratuite: on ne la mérite pas, on ne s'y prépare pas, elle saisit même le pécheur tandis qu'il fait obstacle à la grâce, et le convertit. Elle exprime une faveur, une préférence divine directrice et protectrice. Elle est surnaturelle en tant qu'elle suscite une action intrinsèquement ordonnée à la réception de la forme surnaturelle; elle l'est encore en tant qu'elle communique à l'action son efficacité, efficacité de mérite surtout, vis-à-vis de la fin surnaturelle; elle l'est enfin en tant qu'elle cause un complément des vertus infuses, un épanouissement surnaturel transitoire.

### 3. - LA MOTION DIVINE EN TANT QU'ELLE DEPEND DES HABITUS SURNATURELS

Nous avons vu que, dans la pensée de S. Thomas, la motion divine précède à un certain point de vue la réception ou l'accroissement des habitus surnaturels; en outre, elle perfectionne ou achève ces derniers en actes. D'autre part, tout don divin « élévant » n'est pas nécessairement stable, habituel. Il suffit pour s'en convaincre de lire ce texte de la *Somme Théologique*: « *omne donum gratiae hominem elevat ad aliquid quod est supra naturam humanam. Quod quidem potest esse dupliciter: uno modo quantum ad substantiam actus, sicut*

(279) I. II., q. 114, a. 3, c. et ad 3m.; (280) II *Sent.*, d. 28, q. 1, a. 1, ad 5m;  
a. 4, c. *De Verit.*, q. 28, a. 3, ad 20m.

miracula facere et cognoscere incerta et occulta divinae sapientiae, et ad hoc actus non datur homini donum gratiae habituale; alio modo est aliquid supra naturam humanam quantum ad modum actus, non autem quantum ad substantiam ipsius, sicut diligere Deum et cognoscere eum in speculo creaturarum, et ad hoc datur donum gratiae habituale » (281). Mais ne devrons-nous pas concéder du moins au R. P. Bouillard que la motion à l'acte dont le mode est surnaturel suppose toujours, chez S. Thomas, une élévation habituelle des facultés, comme condition de possibilité de cet acte? En d'autres termes, un acte surnaturel quant au mode est-il possible sans habitus surnaturel correspondant et pourquoi?

Fréquemment S. Thomas affirme que les vertus ont pour rôle de rendre la bonne action agréable, prompte, facile au sujet (282). Lorsque, dans la *Somme Théologique*, il se demande si la grâce est une qualité, il semble baser l'existence de dons habituels infus sur une raison de *convenance*: il ne convient pas que Dieu pourvoie moins bien à l'épanouissement de ses créatures dans l'ordre surnaturel que dans l'ordre naturel. S'il donne aux créatures naturelles des formes et des puissances, principes de leurs actes, à plus forte raison infuse-t-il à ceux qu'il meut au bien surnaturel des formes ou qualités surnaturelles, selon lesquelles elles sont mues « suaviter et prompte » (283). Même appel à la sagesse divine, « qui dispose tout avec suavité », dans le *Commentaire sur l'Epître aux Romains* (284). A s'en tenir là on croirait que l'habitus infus n'est requis que pour la *facilité* de l'action.

Lorsque, dans la *Somme Théologique*. S. Thomas démontre contre Pierre Lombard que la *charité* ne se réduit pas à la motion du Saint-Esprit, mais qu'elle est aussi un habitus, il s'appuie d'abord sur le fait que l'acte de charité est *volontaire* et *méritoire* et que, par suite, il faut que le sujet en soit lui-même le principe libre. Il suppose donc que la volonté ne peut être principe d'un acte surnaturel sans être d'abord élevée. Mais est-ce à cette fin précisément, à savoir pour la production libre de l'acte par le sujet, qu'une élévation *habituelle* est requise? Il faut donc, continue S. Thomas, que la volonté, mue par le Saint-Esprit, soit aussi cause efficiente d'un tel acte. Or un acte ne peut être produit *parfaitement* par une puissance active, s'il ne lui est connaturel par une forme qui soit le principe de l'action. C'est pourquoi Dieu, qui dispose tout avec suavité, a donné à chaque être les formes par lesquelles il est incliné à sa fin. Or l'acte de charité dépasse les forces naturelles de la volonté. Si donc une forme ne venait s'y ajouter, inclinant la faculté à l'acte de charité, cet acte *serait plus imparfait* que les actes naturels et que les actes des autres vertus, et il ne serait ni *facile* ni délectable. Or ceci, il faut le rejeter, car nulle vertu n'a de plus forte inclination à son acte que la charité, aucune n'agit plus suavement (delectabiliter). C'est pourquoi, conclut S. Thomas, un habitus est très nécessaire à l'acte de charité (285).

On le voit, l'argument montre bien que sans l'habitus l'acte de charité serait imparfait et pénible. Mais l'élévation *habituelle*, comme telle, est-elle

(281) II. II., q. 171, a. 2, ad 3m.

(282) I. II., q. 110, a. 2; q. 49, a. 5, ad 3m; q. 51, a. 1; q. 68, a. 3, ad 2m.

(283) I. II., q. 110, a. 2.

(284) *In Rom.*, c. IX, v. 15.

(285) II. II., q. 23, a. 2, c.

nécessaire pour la production de cet acte? A considérer ce texte isolément on pourrait hésiter. L'exposé parallèle du *De Virtutibus* distingue plus nettement les trois titres auxquels l'habitus est requis: sans lui, l'acte ne pourrait être ni volontaire, ni méritoire, ni délectable. Voici le premier argument. L'acte de charité est nécessairement volontaire. L'action volontaire doit procéder d'un principe intérieur. Dès lors, un acte qui dépasse les forces de la nature humaine ne peut être volontaire si un principe intérieur, perfectionnant la volonté, ne vient s'y ajouter. Donc l'acte de charité procède d'un habitus ajouté à la puissance naturelle (286).

Ainsi, non seulement S. Thomas admet qu'une *élévation* de la faculté est nécessaire à la production d'un acte surnaturel par le sujet, mais il paraît considérer comme allant de soi, du moins ici, pour l'acte de charité, que cette élévation doit être *habituelle*, même abstraction faite du caractère méritoire et de la facilité de l'acte. Il en est de même, semble-t-il, pour les actes de foi et d'espérance (287). Quelle est la raison de cette double exigence; exigence d'*élévation*, exigence d'*élévation stable*?

Et d'abord, pourquoi un principe naturel ne pourrait-il être, sous la motion divine, la cause d'un acte surnaturel, sans être d'abord *élévé* (au moins transitoirement)? L'explication réside dans le principe thomiste bien connu: on n'agit que dans la mesure où on est être en acte (288). Toute forme immanente au sujet créé a une efficience relative à tel acte déterminé par sa nature; elle ne peut agir au delà sinon par une forme surajoutée. Ainsi, l'intelligence humaine a une forme de soi suffisante à l'égard de tout ce qui peut se connaître intellectuellement par le sensible. Pour connaître au delà de cette sphère, par exemple pour croire à la révélation divine, il faut une lumière nouvelle, ajoutée à l'intelligence (289). A cette raison s'en ajoute une autre: c'est que l'âme ne peut être mue par Dieu que dans la mesure où elle lui est unie. Ainsi, elle ne peut être mue par le Saint-Esprit à des actes efficaces vis-à-vis de la fin surnaturelle que si le Saint-Esprit lui est unie par les vertus théologales (290).

Mais pourquoi faut-il, dans le cas des actes surnaturels quant au « mode », des actes de foi, d'espérance, de charité, que l'*élévation* soit *stable*, l'union à Dieu *habituelle*? Les vertus théologales sont données pour que l'homme soit ordonné à sa fin surnaturelle de la même manière qu'il est ordonné à sa fin connaturelle par ses principes naturels (291). Et les vertus morales infuses perfectionnent les vertus théologales comme les vertus morales naturelles perfectionnent les principes naturels de l'activité morale (292). On voit par là que les vertus théologales ne donnent pas seulement la promptitude, la facilité de l'action, mais le pouvoir radical de produire des actes ordonnés à la *propre* fin surnaturelle de l'homme. On entrevoit que si ces principes d'action surnaturelle

(286) *De Caritate*, art. I.

(287) Cf. H. BOUILLARD, *op. cit.*, pp. 184-186.

(288) III., q. 8, a. 5, c.

(289) I. II., q. 109, a. 1, c.; q. 113, a.

7, c.

(290) I. II., q. 68, a. 4, ad 3m.

(291) I. II., q. 62, a. 1, c.

(292) I. II., q. 63, a. 3, c.

doivent être en l'homme d'une manière stable, c'est que celui-ci doit être constamment et dynamiquement orienté vers sa fin ultime.

La même idée est suggérée dans le *De Veritate*. Dans l'ordre naturel, il n'y a pas de vertu qui porte sur la fin ultime; la nature elle-même avec ses facultés y tend. Mais dans l'ordre surnaturel, il faut que l'homme soit élevé par des vertus infuses (293). La chose est plus claire encore dans le *Contra Gentiles*. S. Thomas y distingue, parmi les effets de la grâce, deux catégories : les premiers, tels croire, espérer, aimer sont nécessaires au salut et partant, en vue de ces effets, il est nécessaire que l'homme possède des perfections stables, habituelles, afin qu'il puisse, le moment venu, agir selon ces perfections. D'autres actions au contraire ne sont pas nécessaires toute la vie, comme de connaître et d'annoncer prophétiquement l'avenir; c'est pourquoi, en vue de ces actions, Dieu ne communique pas d'habitus, mais seulement des « impressions » qui disparaissent une fois l'acte terminé et que Dieu renouvelle chaque fois que l'acte doit se répéter (294). La lumière prophétique sous laquelle l'homme perçoit l'allocution divine intérieure, n'est pas une qualité stable, mais une réalité transitoire, « per modum cuiusdam passionis » (295).

A la lumière de ces textes, il est clair qu'un acte surnaturel produit par une puissance naturelle transitoirement élevée ne présente aux yeux de S. Thomas rien de contradictoire. S'il exige une élévation habituelle pour les actes des vertus théologales et morales surnaturelles, c'est que ces actes orientent le sujet vers sa propre fin surnaturelle, c'est que leur possibilité répond à une exigence permanente de la fin ultime à laquelle Dieu destine l'homme. Dès que quelqu'un accueille la grâce de s'unir à Dieu par un acte de foi, d'espérance ou de charité, il en reçoit le pouvoir à la manière d'une nature, de façon permanente, parce que Dieu veut s'unir l'homme éternellement et que l'union éternelle doit se préparer par tous les actes libres de l'existence terrestre.

Nous pourrions donc schématiser ainsi la pensée de S. Thomas : l'acte surnaturel comme tel ne peut être produit que par une faculté élevée, au moins transitoirement; une élévation stable est exigée de soi pour les actes qui acheminent l'homme vers sa propre fin ultime surnaturelle.

Cette thèse cependant ne va pas sans soulever de difficulté. Plus d'une fois, S. Thomas nous parle d'une « vocation » ou d'une « invitation intérieure » à la foi. Il recourt à des expressions qui suggèrent une impulsion divine intérieure précédant le premier consentement à la foi. Ainsi dans son *Commentaire sur S. Jean*, il explique que le Christ attirait les âmes à lui, non seulement par sa parole et ses miracles visibles, mais encore en stimulant (instigando) intérieurement les cœurs (296); que le Père attirait les âmes au Christ par une instigation intérieure qui pousse et meut à croire (297). Dans le *Quodlibet 2* cette attraction divine est appelée une vocation intérieure (298). Nous lisons dans la *Somme Théologique* que celui qui croit y est amené « interiori instinctu

(293) *De Verit.*, q. 14, a. 4, ad 9m.

(296) *In Jo.*, XV, 5.

(294) *C. G.*, III, 154.

(297) *In Jo.*, VI, 5.

(295) *De Verit.*, q. 12, a. 1, c., ad 12m.  
et ad 1m contra.

(298) *Quodlibet 2*, art. 6, ad 1m.

Dei invitantis » et que celui qui se convertit y est aidé par le secours de Dieu « *interius animam moventis sive inspirantis bonum propositum* » (299). De façon plus générale d'ailleurs, la motion divine intérieure salvifique est souvent décrite en termes qui insinuent une invitation divine éprouvée comme telle; ainsi: « *excitat* », « *suscitat ad bonum* » (300), « *suggerit* » (301), « *exhortatur corda* », « *monitio ducens animam ad volendum* » (302).

Si, dans certains textes, la vocation intérieure à la foi ou à la conversion peut se comprendre d'une motion suscitant l'acte de foi ou la conversion elle-même, à l'instant de l'infusion de l'habitus surnaturel, il en est d'autres où cette interprétation est manifestement impossible. Nous en avons rencontré un exemple dans le *Commentaire des Sentences* où l'on parle d'une vocation intérieure à laquelle l'homme peut refuser ou, au contraire, accorder son consentement (303). En voici un autre tiré du *Commentaire sur l'Epître aux Romains* où S. Thomas admet, au moins implicitement, que toute vocation intérieure n'est pas efficace. Il écrit en effet: cette vocation (dont parle S. Paul) est efficace chez les prédestinés, parce qu'ils donnent leur assentiment à une telle vocation. Nous en déduisons que, pour lui, la vocation atteint parfois des non-prédestinés qui la refusent, de même que la justification atteint parfois des non-prédestinés qui ne persévérent pas (304). La même idée se trouve impliquée encore dans un autre passage du même commentaire: tous les incrédules ne sont pas excusés de péché, mais seulement ceux qui n'ont pas entendu la voix intérieure de Dieu qui attire (305). Il en est donc qui l'entendent et lui résistent. De même, dans la *Somme Théologique*, l'infidélité est un péché, car il est contraire à la nature humaine de résister à l'instigation intérieure (de Dieu) et à la prédication de la vérité (révélée) (306). On peut résister à la foi déjà reçue; mais on peut résister aussi à la foi non encore reçue (307). Qu'est-ce que cette foi à laquelle on peut résister, non encore reçue, sinon l'invitation intérieure à croire, psychologiquement antérieure au consentement libre?

Il semble donc bien que la motion divine à la foi ou à la conversion se présente à la conscience, au moins dans certains cas, comme une invitation divine à laquelle on a le pouvoir de résister. Or, antérieurement à son consentement libre, le sujet ne reçoit pas l'habitus surnaturel correspondant, foi ou charité. En effet, la réception de la grâce et des vertus surnaturelles est conditionnée par l'acte libre de foi ou de conversion qui y dispose (308). Dès lors la question se pose: comment ces bons mouvements, suscités par Dieu et manifestement surnaturels comme l'acte auquel ils invitent, sont-ils possibles? Mouvements non consentis encore, ils sont sans doute des actes incomplets; mais enfin ils constituent une certaine actuation de l'intelligence ou de la volonté. Comment cette actuation surnaturelle, ordonnée cependant à la propre fin ultime de l'homme, est-elle possible sans réception concomitante d'habitus infus cor-

(299) I. II., q. 109, a. 6, c.; II. II., q. 2, a. 9, ad 3m.

(300) I. II., q. 113, a. 1, c.; *In Rom.*, IX, 17.

(301) *In Gal.*, V, 18.

(302) *In 2 Thess.*, II, 15-16.

(303) IV *Sent.*, d. 17, q. 1, a. 1, qa. 2.

(304) *In Rom.*, VIII, 30.

(305) *In Rom.*, X, 1, 2.

(306) II. II., q. 10, a. 1, ad 1m.

(307) II. II., q. 10, a. 6, c.

(308) I. II., q. 113, aa. 3, 4, 5, 8, etc.

respondant? Il ne semble pas que S. Thomas se soit posé la question. Mais, si nous cherchons dans son propre système comment il aurait pu la résoudre, il nous paraît que sa doctrine sur les habitus fournit une possibilité de solution. Pour S. Thomas, l'habitus, qualité de l'âme intelligente et libre, est de soi stable. Mais il peut être imparfaitement enraciné dans le sujet, de telle sorte que celui-ci pourrait le perdre facilement; dans ce cas, il faudrait dire qu'il possède une simple « disposition », plutôt que l'habitus comme tel (309). Sans doute resterait-on dans la ligne de la pensée thomiste en admettant que l'invitation divine à la foi ou à la grâce, portée à la conscience du pécheur, coïncide avec une élévation de ses facultés spirituelles qui, de sa nature, tend à se stabiliser en habitus, mais reste précaire, instable, tant que l'homme n'a pas accueilli, ratifié librement, le don divin. Nous concédon au R. P. Bouillard que cette élévation ne correspondrait pas encore exactement à la grâce *actuelle élevante* de la théologie moderne; celle-ci, en effet, est d'ordinaire conçue comme transitoire *de soi*, élévation ordonnée à la production de tel acte surnaturel sans plus, non comme une participation inchoative de l'habitus.

## CONCLUSION

En guise de conclusion, tâchons de saisir, dans ses lignes essentielles, l'évolution de la pensée de S. Thomas sur les questions que nous venons d'enviser. S. Thomas est parti d'une position d'allure quelque peu pélagienne. L'homme se prépare à la grâce en agissant selon toutes ses forces naturelles; pour cette préparation comme pour l'acte bon, il n'est besoin d'autre secours divin transitoire que l'opération divine intérieure impliquée en tout acte créé et les occasions extérieures providentielles. Mais à la lumière de l'Ecriture Sainte et de S. Augustin, l'auteur du *Commentaire des Sentences* s'est assez vite, et de mieux en mieux rendu compte, que ses formules, tributaires sans doute d'une mentalité théologique contemporaine, ne rejoignaient pas pleinement l'inspiration authentiquement chrétienne, laquelle aime à souligner l'insuffisance radicale de l'homme vis-à-vis du salut. Ces formules, il s'est efforcé de les corriger. On voit d'abord apparaître une instigation divine *intérieure* qui provoque l'homme à se convertir. Puis, le *De Veritate* affirme la nécessité d'un secours divin spécial, intérieur, providentiel et *sanctifiant* (*gratum faciens*) qui assure l'action bonne du juste et sa persévérance. Sur le chapitre de la préparation à la grâce, une hésitation subsiste: cette préparation a un mode qui dépasse la connaissance de l'homme, mais il n'est pas encore dit bien explicitement qu'elle dépasse les forces de sa volonté; elle relève de la prédestination à la grâce, mais elle précède l'infusion de la grâce dans l'ordre de la disposition matérielle. Bref le *De Veritate* n'avait pas encore trouvé l'expression heureuse qui assurerait pleinement à l'action divine salvifique la priorité pure et simple.

(309) I. II., q. 49, a. 1 et a. 2, ad 3m.

Cette expression, nous la trouvons dans le *Contra Gentiles*, avec l'idée de causalité instrumentale, de motion de l'instrument humain libre par l'agent divin. C'est par cette vertu divine, mystérieusement participée par l'homme, que celui-ci peut se convertir et s'orienter vers la bonté surnaturelle. Cette action divine continue se communique en lui à la fois sous forme d'habitus stable et de mouvements transitoires. La *Somme Théologique* ne parle plus de motion divine continue participée de deux manières, mais assure non moins fermement la primauté totale de l'initiative divine. Entre conversion et réception de la grâce il y a bien priorité réciproque, mais l'une comme l'autre suivent l'infusion de la grâce : celle-ci est identiquement la motion divine qui convertit. Si la grâce habituelle est principe suffisant du mérite, c'est en tant qu'elle connote la présence du Saint-Esprit qui meut efficacement à la vie éternelle.

Nous sommes donc pleinement d'accord avec le R. P. Bouillard pour admettre que S. Thomas envisage, à partir du *Contra Gentiles*, l'œuvre de la grâce divine sous un aspect ignoré des premières œuvres. Il la considère de plus en plus sous son aspect de motion. Mais il nous semble qu'après avoir mis ce fait en lumière, le R. P. Bouillard en restreint considérablement la portée en paraissant réduire le rôle propre de la motion divine à une mise en branle des facultés dans le sens où les habitus les incline. En réalité, elle est l'expression d'une initiative divine aimante, providentielle, qui protège et dirige. C'est d'abord une invitation mystérieuse à la foi ou à la grâce, qui sollicite le consentement libre; puis une impulsion qui convertit, tourne l'homme vers Dieu comme vers une fin spéciale, prépare son union stable avec Dieu par la grâce habituelle, puis, progressivement dispose à la croissance en grâce de l'âme justifiée et suscite la diversité des participations à la grâce dans l'harmonie de l'Eglise. Elle épanouit en actes conscients cette union surnaturelle de l'âme et des facultés que nouent avec Dieu la grâce habituelle et les vertus infuses. La motion du Saint-Esprit, hôte de l'âme par la grâce, assure ultimement à l'action son efficacité méritoire « de condigno ». Elle dirige l'activité vers une fin, dont la raison, même élevée par la foi et aidée par les autres vertus infuses, ne voit pas toutes les exigences et vers laquelle l'homme reste incapable de s'orienter, s'il ne s'abandonne docilement à l'inspiration de l'Esprit-Saint.

Nous reconnaissons qu'il n'y a pas chez S. Thomas l'équivalent de la *grâce actuelle élevante* au sens strict, c. a. d. un secours essentiellement transitoire élevant la faculté en vue d'un acte surnaturel particulier. Mais cela ne signifie pas que la motion divine soit, pour S. Thomas, *indifférente*. Elle apparaît comme intrinsèquement *surnaturelle* par l'objet, la fin et la nature même de l'acte qu'elle suscite et avec lequel elle s'identifie si on la considère dans son terme créé. On pourrait même la dire *élevante*, mais en un sens sans doute inusité, à savoir en tant que l'acte surnaturel est un complément de l'habitus infus, un épanouissement d'ordre surnaturel, ou encore en tant qu'elle prépare, suscite à la manière d'une disposition ultime l'élevation habituelle.

Parallèlement à l'évolution de la pensée de S. Thomas, nous avons pu remarquer des variations dans l'emploi de certains termes, dans l'extension de leur signification. Ainsi tandis que le mot « gratuit » garde d'un bout à l'autre

un sens large, applicable aux dons naturels comme aux dons surnaturels, l'emploi des mots « *gratia* », « *auxilium gratiae* » varie. Au début, « *gratia* » s'étend très largement jusqu'à signifier la liberté elle-même. Ayant pris meilleure connaissance du semi-pélagianisme, S. Thomas en restreint le sens; dans le *Contra Gentiles* et la *Somme Théologique*, « *auxilium gratiae* » ne désigne plus que le secours divin qui nous oriente efficacement vers la vie éternelle.

« *Gratia gratum faciens* », expression qui paraissait au début réservée à la grâce habituelle, signifie en outre, dans le *De Veritate* et le *Contra Gentiles*, la volonté divine efficacement sanctifiante, suscitant aussi les actes méritoires de la vie éternelle. Dans le *Contra Gentiles* elle désigne même l'amour surnaturel de l'homme pour Dieu. Dans la *Somme Théologique* le sens semble de nouveau se restreindre à la grâce habituelle ou tout au moins aux dons habituels ordonnés à la propre sanctification du sujet. Quel est le motif de ce retour en arrière? Sans vouloir résoudre le problème, nous nous permettons la suggestion suivante. A une époque où il ne réservait pas encore au mot « *gratia* » son sens strict, il est naturel que S. Thomas ait du recourir à une détermination supplémentaire pour distinguer l'un de l'autre le secours naturel et le secours surnaturel; appelant l'un et l'autre « *gratia* », il appelait le second « *gratia gratum faciens* » (*De Veritate, Contra Gentiles*). On trouve un témoignage curieux de cette distinction dans le *Commentaire sur l'Epître aux Hébreux*: le fait que quelqu'un ne met pas obstacle à la grâce provient de la grâce. Si quelqu'un pose un obstacle et que Dieu le meuve à écarter cet obstacle, c'est par un don miséricordieux de la grâce de Dieu qui appelle au salut. Mais ce don de la grâce n'est pas « *gratum faciens* » (310). Il s'agit là d'une disposition négative, intrinsèquement naturelle; c'est pourquoi le secours divin, quoiqu'il soit une expression de la prédestination qui appelle cet homme au salut, n'est pas « *gratum faciens* ». Mais ayant, dans le *Contra Gentiles* et la *Somme Théologique*, réservé le mot « *grâce* » aux secours d'ordre surnaturel, S. Thomas pouvait, sans risque de confusion, cesser d'appeler la motion à l'acte surnaturel du nom de « *gratum faciens* » et réservier cette expression à la grâce habituelle, par opposition aux « *gratiae gratis datae* », secours surnaturels non ordonnés à la sanctification personnelle du sujet. C'est ce qu'il fit dans la *Somme Théologique*. Si l'étude plus approfondie des sens du mot « *grâce* » chez S. Thomas devait confirmer cette suggestion, on voit qu'elle confirmerait du même coup le travail que nous venons de présenter.

G. LADRILLE S. D. B.

Louvain, le 27 février 1950.

(310) *In epist. ad Hebr.*, cap. 12, lect. 3.

## INTENZIONE E VOLONTÀ NEL PROBLEMA DELLA VOCAZIONE

Con questa nota intendiamo di fare seguito a quanto abbiamo scritto su questo stesso periodico circa il problema della vocazione (1), ingrandendo, e perciò chiarendo, un punto che già avevamo additato come vitale e decisivo per la questione, *almeno dal punto di vista da cui noi l'abbiamo considerata*.

Lo stimolo a far ciò ci è venuto dalla recensione di questo nostro scritto apparsa su un recente numero di *Vita Cristiana* (2). Questo fascicolo, di circa duecento pagine, è interamente dedicato a problemi concernenti la vocazione, e merita veramente che ne facciamo un cenno prima di entrare nel nostro argomento.

Come il P. COLOSIO avverte nell'introduzione, questo numero di *Vita Cristiana*, pur dedicato tutto ai vari aspetti della vocazione, non ha « pretensioni di organicità ». Esso segue tuttavia, negli articoli più impegnativi, un concetto unico centrale, corrispondente a « una concezione realista, *vitalista* della vocazione », che si oppone « alla vocazione esterna... e ad una idea minimista » di essa (p. 298). Concezione che importa, naturalmente, per l'uomo l'obbligo morale di seguire la sua vocazione.

Ciò infatti significano le parole del P. SERTILLANGES nell'articolo che apre il numero : « La vocazione è ciò che siamo. Ciò che siamo... per natura e per grazia... In conseguenza, obbedire a Dio quando chiama non è altro che realizzare se stessi nel proprio vero essere » (p. 303).

Questa corrispondenza tra vocazione e personalità viene analizzata quindi, dal Salesiano D. LUIGI BOGLIOLO, nelle sue basi metafisiche : ciascun uomo, come creazione originale e irripetibile di Dio, ha perciò una subordinazione *me-*

(1) Si veda *Libertà e dovere nel problema della vocazione*, in « Salesianum », aprile- giugno 1949, n. 2, pp. 231-278.  
(2) IV-V, luglio-ottobre 1949, pp. 402-409.

*tafisica e morale* alla Sua volontà che egli è tenuto a realizzare pienamente in sè. Alla luce di questo concetto viene poscia lumeggiato dal P. R. SPIAZZI O. P. il senso del « sacrificio » implicito nelle vocazioni superiori, sacrificio che non va perciò inteso come una rinuncia ai valori umani della personalità, ma anzi come « elevazione e potenziamento dell'uomo » (p. 323).

Quasi a commento di questa verità si trova quindi un notevolissimo studio del P. GIOV. DA VIGOLO O. P. sul problema della castità sacerdotale nei suoi vari aspetti e nelle sue radici psicologiche.

Si giunge così « all'articolo fondamentale del numero », dovuto al Passionista P. ENRICO ZOFFOLI, dedicato « alla confutazione della tesi della non obbligatorietà » della vocazione.

Dopo di esso, la seconda e la terza parte del fascicolo sono dedicate rispettivamente alla *diagnostica delle varie vocazioni* (vocazione religiosa femminile, vocazione contemplativa, apostolato laico e vita religiosa) e alla *cultura della vocazione* (vocazione precoce, Scuole Apostoliche).

Abbiamo sorvolato sull'articolo del P. Zoffoli, perchè vogliamo spendervi attorno qualche parola di più.

Consentiamo in pieno alla tesi dell'illustre Passionista, che è sostanzialmente quella già da noi difesa su questa rivista, lieti di aver potuto riscontrare più di un felice incontro anche in punti particolari, il che, data l'evidente indipendenza dei due scritti, ci è stato di conferma della essenziale verità e solidità della tesi comune. Tale unanimità invano la si cercherebbe nell'altro campo, dove, come appare anche da recentissimi scritti, si continua ad anfanare tra un « argomento » e un altro e a confondere allegramente insieme le due tesi, per altro diversissime, del « nessun peccato » e della « non riprovazione ». E veramente solo quando la questione riceva la sua debita impostazione sulle basi teologiche che le competono si potrà sperare di vederli chiaro, e solo allora ci si potrà permettere di fare della eloquenza o della parenesi.

Per noi, quindi, la tesi del P. Zoffoli (che pure è la nostra), secondo la quale *si è obbligati a seguire la vocazione, quando questa è certa*, si può considerare una tesi ormai scontata, su cui non dovrebbe esserci discussione: troppi sono, a nostro modo di vedere, e troppo chiari i principi teologici certi, su cui essa si fonda, che non ci permettono di farlo.

P. Zoffoli non entra nella questione della minaccia della riprovazione per chi non segue la vocazione, come non tocca neppure il problema della gravità del peccato che si commette, e queste distinzioni sono, secondo noi, l'unico punto di partenza solido e ragionevole per la questione, dove, proprio a cagione di queste mancate distinzioni, è regnata, e regna tuttavia, tanta confusione di idee (3).

Nel provare il suo assunto, l'A. sottintende sempre il concetto centrale, di sopra accennato, della connessione vitale ed essenziale della vocazione con tutto l'individuo umano e la sua personalità.

(3) Lo stesso A. deplora « l'indecisione del modo di esprimersi » di un Autore che egli cita e « di altri scrittori che han trattato l'argomento in esame » (p. 392).

Le prove addotte si possono ridurre schematicamente alle seguenti:

1) *Dal concetto di « consiglio ».* L'A. distingue tra « vita religiosa » e « vocazione », chiamando questa « un fatto concreto, ben circostanziato, tutto personale » (p. 364) e identificandola con « una grazia attuale interna che eleva le facoltà dell'anima, che ne è privilegiata, e crea in essa nuove esigenze corrispondenti ad un grado di santità e di gloria molto superiore a quello a cui Dio ordinariamente destina le altre » (p. 365). La vita religiosa invece, come tale, non è oggetto d'una legge universale, essa è un *consiglio*, nel senso che presenta dei beni, « che rispondono all'inclinazione della natura umana, concepita in astratto » (p. 366), mentre i precetti (e fra questi la vocazione) additano dei beni « che si riferiscono ai singoli uomini, tenendo perciò conto delle differenze che li distinguono » (p. 366). Concludendo, l'A. chiama il consiglio « un preceitto in potenza ».

Noi avevamo espresso i medesimi concetti con queste parole: « Il "consiglio" evangelico non è che una proposizione teoretica con cui Gesù ci ha rivelato quale sia il mezzo indispensabile (valido per tutti i tempi) per ottenere la perfezione nei suoi gradi superiori. E — come mezzo di perfezione — e non indispensabile alla salvezza, esso non è per sè obbligatorio. Ma la cosa cambia d'aspetto quando una persona in particolare ha da Gesù stesso l'invito (= *grazia attuale!*) ad appigliarsi a quel mezzo. Il rifiuto che si opponga a tale invito non muta il valore generale di consiglio di questo mezzo, cioè *la sua intrinseca alternativa riferibilità al fine ultimo*, e cioè non condanna all'inferno, per sè, chi non lo abbraccia; il che però non equivale a dire che chi lo rifiuta non commette alcun peccato. Il contrario è vero » (4).

2) *Dal dovere dell'ottimo.* A provare che ogni uomo — in qualunque condizione (5) — è sempre obbligato a « fare tutto il bene che gli è praticamente possibile », l'A. si serve di due serie di argomenti: quelli *di ragione* i quali, presentando il bene come la progressiva realizzazione di sè nel proprio fine, ne mostrano l'urgenza morale legata all'obbligo del « compimento ultimo di se stessi »; e quelli *di rivelazione*, che ci mostrano la grazia come espressione della volontà di Dio e mezzo per raggiungere compiutamente il nostro fine, e che ci additano nello spirito della nuova legge l'esigenza di una dedizione *senza limiti all'Amore*.

La necessità morale e psicologica della scelta del meglio, la suprema pa-

(4) « Salesianum », n. cit., p. 258: nell'opuscolo, p. 30. D'ora in avanti daremo direttamente nel testo le pagine di questo numero del « Salesianum » e dell'opuscolo, riferitisi al nostro scritto.

(5) A questo punto l'A. accenna (senza che ciò per altro abbia un necessario collegamento con l'argomento) a l'idea che, secondo lui, la vocazione religiosa o sacerdotale è *analogia* alla vocazione « alla vita coniugale, ovvero ad una determinata professione civile » (p. 368). A noi questo non è sembrato vero e abbiamo detto che il ter-

mine *vocazione*, riferito ai due stati, è *equivo* (« Salesianum », n. cit., p. 232 e opusc., p. 4). Ma ciò, pur avendo una grande importanza teorica, non è, come dicevamo, necessariamente connesso con la presente questione. In ogni caso, resta sempre vero che anche il laico nel mondo è obbligato a scegliere il bene che gli appare *hic et nunc migliore* per il suo fine ultimo. Nella vocazione religiosa o sacerdotale, oltre a questo elemento, c'è però, a parer nostro, qualche cosa d'altro che la connota come *vocazione speciale*.

dronanza di Dio sulla creatura e sul suo destino temporale e finale sono due degli argomenti che ci piace sottolineare ancora volentieri come rispondenti, a parer nostro, a due incontestabili verità.

Ben a ragione, quindi, l'A. chiama « superficiale ed empirica » (p. 393) la sentenza opposta e la dice senza chiaro fondamento teologico; nè meno indovinate sono le osservazioni precise e perspicue che sono raccolte nella « conclusione generale » (p. 399).

Secondo noi, la sentenza opposta, che equipara la scelta della vocazione religiosa o sacerdotale alla scelta di un vestito in un emporio, e che poi quindi, logicamente, esonera l'uomo da qualunque obbligazione morale al riguardo, è, oggettivamente parlando, una concessione allo spirito di faciloneria e di indifferenza, alla mancanza di serietà e di profondità, alla tendenza americanista e godereccia di tutto concedersi e nulla rifiutarsi, che sono purtroppo le caratteristiche della vita contemporanea.

Passiamo ora a esprimere qualche pensiero connesso col titolo che abbiamo apposto a questa nota, domandandoci: *qual è la funzione e il posto della volontà nel problema della vocazione?*

Nella già ricordata recensione al nostro modesto scritto, apparsa su *Vita Cristiana*, e dovuta allo stesso P. Zoffoli di cui abbiamo riferito il ponderato articolo, recensione, per altro, troppo lusinghiera e in cui l'A. dichiara di dividere la nostra tesi, è contenuta tuttavia una riserva riguardante « qualche inesattezza piuttosto grave intorno all'essenza della vocazione » (p. 406), inesattezza grave dato che « sarebbero assai gravi le conclusioni che se ne potrebbero trarre » (p. 408).

Il P. Zoffoli ragiona così: il Corallo ha definito la vocazione come una grazia attuale. La grazia attuale, come ci insegnano i teologi, è un aiuto soprannaturale per cui l'uomo compie degli atti *indeliberati*, preveniente cioè ogni nostra libera attività (p. 406) (6). Quindi il Corallo si contraddice quando « parlando degli elementi costitutivi della vocazione afferma che questa « è un prodotto a cui cooperano due persone: Dio e l'anima chiamata », « è un'interazione » » (p. 407).

A provare quest'ultima parte, il P. Zoffoli cita un buon numero di nostre frasi in cui è espresso il pensiero che per « vocazione » noi intendiamo « *l'unione inscindibile della volontà assoluta, deliberata e retta con la idoneità del candidato* (quando essa sia richiesta) ».

Oltre alla contraddizione in noi, qui si avrebbe anche un vero travisamento della natura della grazia attuale « che è vera e già completa nella sua essenza anche se non seguita dalla libera accettazione dell'uomo che la riceve » (p. 407). E ancora, oltre questa grave conseguenza dottrinale, se ne avrebbe un'altra, più vicina alla nostra tesi comune, che sarebbe addirittura quella che la nostra tesi diventerebbe *insostenibile*: non può infatti, evidentemente, esistere un obbligo

(6) P. Zoffoli cita il TANQUEREY, il quale si riferisce a sua volta al Concilio Araucano.

di corrispondenza ove la corrispondenza è fatta parte essenziale della vocazione stessa. Per ridurre il pensiero ad una espressione più chiara, si avrebbe, secondo il P. Zoffoli, l'assurda, ma logica, conseguenza che io non avrei nessun obbligo di corrispondere alla chiamata precisamente perchè... non ho *mai* voluto obbedire (p. 408).

Alla radice di queste, che sono evidentemente false conclusioni, il P. Zoffoli addita una probabile causa: la confusione, da noi fatta, tra la volontà intesa, ora, come « impulso intimo o attrattiva — non necessariamente sensibile — alla vita religiosa, che non è altro che la stessa grazia che illumina e muove (*operans*) » (p. 409), e ora come « consenso deliberato, proposito vero e proprio, il quale secondo noi *suppone* non *fa* la vocazione, come vorrebbe il Corallo » (p. 409); la confusione in altri termini, tra la grazia *operante* con quella *cooperante* (7).

Confessiamo candidamente di trovarci piuttosto imbarazzati a dare una risposta a queste osservazioni del P. Zoffoli, e il motivo è che ci sono in esse implicati tanti elementi che non nutriamo molta fiducia di riuscire a darne una dilucidazione sufficiente. Già nel precedente scritto avevamo affacciato la previsione di qualche simile obiezione, ma quello che qui, diciamolo pure, ci scoraggia è il fatto che tra le nostre frasi citate dal P. Zoffoli per confortare la sua osservazione, c'è anche quella che noi avevamo scritto per prevenirla! La quale è la seguente: « La distinzione da fare è *da non perdere mai di vista sotto pena di smarriti nel corso del ragionamento* è quella tra la vocazione divina antecedente al libero e consapevole proposito della volontà umana, e la vocazione che in tale proposito si è concretata » (p. 247 e p. 19) (P. Zoffoli cita il passo a p. 407). Tanto più che a questa nostra frase facevamo seguire un lungo commento tendente a dimostrare i punti seguenti:

1) Coloro che asseriscono essere, non solo difficile, ma *impossibile* conoscere con certezza una vocazione divina si fermano generalmente alle « ispirazioni » antecedenti all'intervento consapevole del proposito della volontà.

2) In questo campo si deve veramente concedere che *il terreno è raramente o almeno difficilmente controllabile*.

3) E recavamo a questo proposito l'esempio della giovinetta che « sente l'ispirazione » di non andare a un ballo e la trascura: a riguardo della quale c'è da ammettere la possibilità che tale ispirazione fosse legata ad una vocazione religiosa, onde la giovinetta, rifiutandola, ha *colpevolmente* perduto tale vocazione. Scrivevamo testualmente: « È quindi possibile, e forse molto frequente, il caso di uno che *non avesse mai avuto la volontà* di consacrarsi alla vita migliore pur avendone avuto ispirazione e grazie, che a tale volontà preparavano, ma a cui egli ha rifiutato la cooperazione. Costui è certo colpevole della resistenza opposta a queste grazie, e, quindi, della mancata vocazione. Ma in

(7) Dichiariamo qui una volta per sempre, e preghiamo che se ne prenda buona nota, che, parlando della natura della grazia o delle sue distinzioni, intendiamo sempre riferirci ai punti di dottrina che sono

fuori di ogni controversia, senza entrare nelle disputatissime questioni della loro spiegazione. E questo per il semplice motivo che, ai nostri fini, ciò non solo sarebbe inutile, ma porterebbe confusione.

questo caso nessun giudizio certo se ne può dare: siamo in campo puramente negativo: *la mancanza di volontà non ci autorizza certo a concludere che non ci fu neppure una grazia (prossima o remota) che ad essa preparasse...* onde la grande importanza che tutti i teologi e i maestri di ascetica annettono alla fidelità nel seguire le ispirazioni divine».

E in seguito ribadivamo la stessa distinzione, osservando: « Posta la volontà contraria cessa la vocazione nel suo aspetto consumatorio e formato, non cessa però necessariamente *ipso facto* nel suo aspetto potenziale e iniziale (= la volontà invitante di Dio)... Come, per la mancata corrispondenza, la grazia *vere sufficiens* diventa *mere sufficiens*, anzichè *efficax*, ma non perciò deve venir annullata, ma può restar operante,... così la vocazione resta sempre aperta *come esigenza a parte Dei* nell'uomo, finchè non sia chiusa definitivamente ogni possibilità di seguirla » (p. 263 e p. 35).

Davanti a delle asserzioni così esplicite, non riusciamo a vedere donde sia potuta nascere la difficoltà che ci obietta P. Zoffoli giacchè, se, come avevamo scritto, noi ammettiamo che « *la mancanza di volontà non ci autorizza certo a concludere che non ci fu neppure una grazia (prossima o remota) che ad essa preparasse* », ci sembra che cada tutto il fondamento dell'obiezione che egli ci muove avendo noi chiaramente distinto tra le due « vocazioni », quella antecedente e quella conseguente all'impiego del libero arbitrio umano. Con ciò infatti resta *ipso facto* ammesso:

- 1) che si dà una grazia attuale « vera e completa nella sua essenza anche se non seguito dalla libera accettazione dell'uomo che la riceve »;
- 2) che esiste un obbligo di corrispondenza ad essa, e che quindi la nostra tesi resta ancora in piedi;
- 3) che non c'è nessuna confusione, ma anzi una netta distinzione, tra l'« ispirazione » e la « volontà », distinzione su cui precisamente attiravamo l'attenzione del lettore perchè « non si sviasse nel corso del ragionamento ».

Resterebbe tuttavia ancora a nostro carico la contraddizione tra questa e simili frasi e le altre che definiscono la vocazione come un « prodotto della duplice azione di Dio e dell'anima » (p. 407).

Non ci sarebbe difficile dimostrare direttamente che questa contraddizione sfuma, sulla base della distinzione già fatta, giacchè le due differenti (e contrarianti) serie di frasi si riferiscono a due momenti diversi della vocazione e quasi a due diversi piani. Mirando la nostra tesi centrale a dimostrare *l'obbligo* di seguire la vocazione, noi non potevamo urgere tale obbligo (come ben vide lo stesso P. Zoffoli nel suo articolo) se non quando esso fosse certo, e perciò *conoscibile*. Ora, se ci fermiamo soltanto allo stadio delle « ispirazioni e mozioni di atti indeliberati », questa conoscibilità diventa discutibilissima, come ci insegnano tutti i maestri d'ascetica, e come fu da noi stessi accennato (pp. 247-248 e pp. 19-20). *A questo punto si è fermato P. Zoffoli nella sua tesi*, e aveva diritto di farlo, essendo già, anche a questo livello, perfettamente risolta la questione teorica. *Noi abbiamo voluto procedere oltre* (e questo fatto, essendo sfuggito, come ci sembra, al P. Zoffoli, ne ha motivato l'osservazione), e abbiamo voluto indicare il caso in cui si può asserire, fuori di ogni dubbio possibile, l'e-

sistenza di una vocazione divina. Ma l'affermare questo punto non vuol dire negare l'altro, soprattutto quando quest'altro era stato esplicitamente esaminato e messo da parte. Viceversa, ci pare che P. Zoffoli, asserendo il primo, inclini a voler negare il secondo.

Tutto questo non ci sarebbe difficile dimostrarlo *direttamente*, abbiamo detto, ma preferiamo seguire una via indiretta, sebbene un po' più lunga, che ci porta fuori da ogni sentore di polemica. Anche perchè qui di polemica, propriamente, non è il caso di parlare, dato che l'osservazione del P. Zoffoli è fatta in forma piuttosto dubitativa ed egli stesso ammette che l'«*inesattezza*» nostra «*contraddice ad alcuni passi e al tono generale dell'opuscolo*». Preferiamo quindi dare una breve dilucidazione della questione, dividendola, per amor di chiarezza, in due punti.

### I. - SULLA NATURA DELLA GRAZIA ATTUALE

La grazia attuale « aiuto soprannaturale e interno con cui Dio illumina l'intelletto e stimola la volontà a compiere atti soprannaturali », *erroneamente si restringerebbe nell'uomo al solo dominio degli atti indeliberati*, che *fiunt in nobis sed sine nobis*: al contrario, invece, possono cadere sotto il suo dominio anche gli atti *deliberati* dell'intelletto e della volontà, quegli atti, cioè, « che dipendono e *in quanto dipendono* dalla libera elezione dell'uomo » (8). Sia questi poi, come anche quelli indeliberati sono sempre eliciti, naturalmente, dalla nostra facoltà vitale. Si possono citare, a conforto di ciò, infiniti passi. Basti ricordare: « *Quod ita Deus in cordibus hominum atque in ipso libero operetur arbitrio* » (9); « *Per gratiae donum, id est per inspirationem Spiritus Sancti corrigentem voluntatem nostram* » (10); « *Disponuntur autem ad ipsam iustitiam dum excitati divina gratia et adiuti, fidem ex auditu concipientes, libere moventur in Deum* » (11). Tra i luoghi della S. Scrittura che, ordinariamente, si citano a questo proposito, ricordiamo: *Phil.*, 2, 13; *1 Cor.*, 13, 4, ss.; *Hebr.*, c. 11; *Jac.*, 2, 20, ss....

Si possono ancora ricordare al caso nostro le distinzioni dei teologi tra la grazia *excitans* e quella *adiuvans*: « *Excitans potest esse sine consensu voluntatis; adiuvans eum includit* » (12); o, con altra terminologia, la distinzione tra la grazia *operans* e quella *cooperans* (o anche tra quella *praeveniens* e quella *subsequens*, chè non si suole ammettere distinzione tra la grazia *excitans*, *operans* e *praeveniens*, come si suole identificare la grazia *adiuvans* con la *cooperans* e la *subsequens*): « *Gratia operans, quae in nobis sine nobis operatur, quae liberum consensum antecedit, quae hominem ad bonum opus excitat; cooperans quae cooperatur in producendo actu salutari, quae ergo est adiuvans* » (13).

(8) È dottrina comune. Si veda, per es., LENNERZ, *De gratia Redemptoris*, Romae, 1934, p. 307, e le autorità ivi citate.

(9) « *Indiculus* », c. 6, DENZINGER, 135.

(10) *C. Arausicanum* II, can. 5, DENZ., 178.

(11) *C. Tridentinum*, cap. 6, DENZ., 798.

(12) LENNERZ, *op. cit.*, p. 326.

(13) *Id., ib.*, p. 327.

Due cose importantissime sono inoltre da rilevare a questo proposito, *la cui chiara visione è ancora un elemento decisivo per l'intelligenza di tutta la questione.*

1) Atto *indeliberato* non vuol dire per sè atto non *conosciuto*, ma atto che, antecedendo la libera volontà, rappresenta nell'uomo un movimento che egli può liberamente ammettere o respingere. Per conseguenza la natura della grazia tendente a produrre nell'uomo un atto indeliberato non resta *travisata* quando questo *atto* indeliberato viene conosciuto e liberamente accettato dall'uomo (accettazione che, *non lo si dimentichi*, richiede, se è un atto soprannaturale, una nuova grazia, che questa volta si riferisce però a un atto *deliberato!*) (14).

2) Qual è esattamente il punto di applicazione della deliberazione umana nell'atto deliberato, elicotico in virtù di una grazia *adiuvans*? Diciamo intanto che, a proposito dell'*atto* deliberato, si può parlare senz'altro, come a noi pare evidente, di *inter-azione*, cioè, nel caso nostro, si può asserire, come scrivemmo, che la vocazione « è un prodotto che risulta da due elementi correlativi, che sono la volontà divina e quella umana, cooperanti e libere » (p. 274 e p. 46).

Ciò posto, quali sono gli oggetti rispettivi di queste due volontà cooperanti, quella umana e quella divina? Dio, elargendoci il Suo aiuto, ha un doppio oggetto di questo Suo atto di volontà, e cioè 1) il nostro stesso atto di volontà libera, che Egli vuole produrre, e 2) l'oggetto di questo nostro atto, che, nel caso nostro, è la vita religiosa. In altre parole, Dio, con la Sua grazia cooperante o adiuvante, vuole 1) che noi facciamo un atto di volontà e insieme 2) che questo atto di volontà abbia quel determinato oggetto. Ma la stessa cosa *non può asserirsi* rispetto all'atto libero di volontà della creatura: questo ha per *unico* oggetto la cosa voluta (nel caso, la vita religiosa) ma non include mai come suo oggetto l'atto della volontà divina, cioè il conferimento attuale della grazia!

Solo confondendo insieme le due cose, solo cioè ammettendo una perfetta reciprocità nella cooperazione, divina e umana, all'atto della volontà della creatura, si potrebbe concludere che la natura della grazia sarebbe veramente travisata, in quanto essa *dipenderebbe* dalla libera corrispondenza della creatura: la quale certo sarebbe *una conseguenza assai grave*. Ma non c'è nulla di grave nell'asserire che non la volontà divina (= la grazia cooperante) ma l'*oggetto* comune alla volontà divina e a quella umana *dipende da entrambe* nella sua costituzione, essendo verissimo che, se la creatura non vuole, la grazia cooperante di Dio resterà in eterno una grazia *mere sufficiens*: asserire il contrario significherebbe annullare la cooperazione e perciò la responsabilità della creatura.

(14) Ci sembra superfluo citare autorità a conforto di verità di cui nessuno dubita: si vedano tuttavia in LENNERZ, *op. cit.*, a p. 310 i luoghi del Tridentino e del Vati-

cano che fanno al caso. I disperati cominciano quando ci s'accinge a spiegare il *come* del concorso divino all'atto libero creato.

## II. - APPLICAZIONI E CONCLUSIONI

Resta quindi vero che la *vocazione* (si noti bene, la « vocazione » non la grazia generalmente presa!) « oggettivamente (!) considerata è un prodotto a cui cooperano due persone: Dio e l'anima chiamata. Nel suo aspetto di agibilità, *sempre oggettivo* (!), essa è un'azione, e, per essere un'azione di due persone è un'*inter-azione*. Considerate le persone che entrano a far parte di agenti in questa interazione, essa rientra nel genere comune di tutte le azioni che si compiono per illustrazione dell'intelletto e ispirazione della volontà da parte di Dio; che *conseguono* cioè a una grazia attuale. Nel suo aspetto oggettivo (!) la vocazione è una serie di queste interazioni *in cui* cooperano Dio e l'anima col misterioso meccanismo della grazia che articola insieme, senza però confonderle né sopprimerle, l'assoluta potestà divina e la relativa libertà della creatura ». (Così scrivevamo, nei luoghi citati a pag. 243 e p. 15).

La vocazione quindi, intesa *come fatto oggettivo* che *consegue* alla grazia, *non è la grazia*. Si capisce che nel parlar comune si potrà dirla anche « una grazia », in un senso giustissimo, ma che è certo diverso dal precedente e che non potrà creare difficoltà per chi abbia già inteso chiaramente i concetti. I quali si ricollegano, in sostanza, alla distinzione tra la grazia *oblata* e la grazia *accepta* (*colliata*); a connotare questa è *sempre* necessaria la volontà umana quando essa si riferisca a atti umani deliberati: la connotazione però si riferisce alla grazia in quanto è *accepta*, non in quanto è *grazia*! Questo è il punto!

E ci si perdoni se torniamo a ripetere che la grazia riferentesi agli atti deliberati non esclude la grazia ordinata agli atti indeliberati, nè questa deve però *eliminare quella*!

Possiamo così giungere a una prima conclusione: *la vocazione, in quanto grazia accepta, implica la libera volontà umana. L'esercizio poi della volontà umana, in questo punto, è tanto lungi dal negare la necessità della grazia, che il fatto dell'avvenuto libero e retto proposito è un argomento per concludere che ci dovette essere una grazia a renderlo possibile.*

Ne segue il corollario: *Almeno* colui che ha, a un certo momento, posseduto la volontà (e la richiesta idoneità) di consacrarsi alla vita migliore, *non può essere immune da colpa* se recede dal suo proposito, giacchè egli certamente vien meno a una vocazione divina che a essa lo chiamava (p. 250 e p. 22).

Con ciò non intendiamo, naturalmente, negare che nei riguardi della vocazione si possa anche peccare in altri momenti e sotto altri aspetti e in altre condizioni. Ma la nostra preoccupazione è quella di sottrarre, per quanto è possibile, la vocazione all'incerto dominio dell'*ispirazione*, la quale, come fu ripetutamente e autorevolmente confermato (si veda, tra l'altro, l'Enciclica *Ad catholici Sacerdotii*), può non essere mai stata sentita, o venire a mancare, senza che perciò venga meno la vocazione. La nostra asserzione dell'obbligo nel *caso particolare* che uno abbia già maturato il proposito, non può far concludere che dunque, se io non ho mai maturato il proposito, « non sono obbligato ad obbe-

dire perchè non mi sono mai deciso di farlo »; non può: per il motivo semplicissimo che l'obbligo, anche in questo caso particolare, deriva sempre dalla legge generale: « *colui che è certamente chiamato è obbligato a rispondere* », e il caso particolare è particolare solamente in quanto per esso si può *sempre aggiungere*, quasi come proposizione minore d'un sillogismo: « *e colui che ha una volta maturato il proposito è certamente chiamato* »; donde la conclusione è evidente.

Coerentemente a questi principi, e per meglio spiegarli, cioè allo scopo che s'intendesse bene « il valore della volontà come *costitutivo* della vocazione divina » (15), noi recavamo un esempio (p. 248 e p. 20):

« Che dire di un individuo a cui, per essere oggettivamente idoneo alla chiamata canonica, per avere cioè la *vocazione* (secondo la nostra terminologia) mancasse solo un elemento: la volontà di diventare sacerdote? Supponiamo pure che tale volontà, qualora in lui ci fosse, sarebbe rettissima, conforme al complesso di tutte le altre sua qualità morali: "se io mi volessi far prete" — potrebbe dire questo tale — "mi vorrei fare per puro amore di Dio e per servirLo con tutte le mie forze: ma non voglio". Che diremo allora? Questo giovane ha la *vocazione*?... Evidentemente no! Perchè egli non è vocato: gli manca infatti, secondo l'ipotesi, una parte essenziale della *vocazione*, cioè la *volontà*, che egli non ha *mai* avuto ».

Or questa conseguenza a noi pare lampante. L'*exemplum fictum* sarà, ammettiamolo pure, un po' troppo *fictum*, sarà, se si vuole anche, complicato, *non è però affatto ambiguo*, e, poste le premesse, la conclusione non può essere che quella: se no, dovrebbe dirsi che ogni giovane di vita illibata ha la *vocazione sacerdotale*. Si noti bene che qui si suppone un giovane cui manchi solo la volontà e sia per tutto il resto moralmente a posto. Si capisce che se l'esempio viene variato nei suoi presupposti, dovrà variare la conclusione. Se, per es., si ammette che il giovane « non mette mano all'aratro », cioè non vuole farsi religioso, « pur sentendosi internamente attratto alla vita religiosa » (16), come si potrà più negare la colpevolezza sua? A stabilire la quale occorrerà tuttavia intendersi bene sulla natura di quella « *attrattiva interna* » (con che si risolvano un nugolo di questioni diverse): ma è certo che, ove essa risultasse di natura divina, *causa finita est*. Ma se questa « *attrattiva* » non c'è mai stata, non abbiamo ragione noi?

(15) Sarà ancora necessario avvertire che qui si parla della volontà come *costitutivo* della *vocazione* e non della *grazia* divina, e che perciò la *vocazione* deve intendersi « nel suo aspetto finale e consumatorio », cioè come *grazia accepta* e non come *grazia meramente oblata*?

(16) Con queste parole, *che non sono affatto nostre*, nè nella lettera nè nello spirito, il P. Zoffoli riferisce il nostro esempio di cui stiamo discorrendo (a p 408). L'aggiunta, che cambia essenzialmente la questione, gli dà un facile modo di aver ragione.

Si veda invece sopra, a p. 89, dove abbiamo riferito precisamente *l'altro caso*, di uno « *che non avesse mai avuto la volontà di consacrarsi alla vita migliore, pur avendone avuto ispirazioni e grazie* », che a tale volontà preparavano, ma a cui egli ha rifiutato la cooperazione». Ci saremmo dunque proprio dimenticato due pagine dopo quanto avevamo scritto due pagine avanti? A conforto di verità di cui nessuno dubita: si vedano tuttavia in LENNERZ, *op. cit.*, p. 326.

Come si vede, se non ci si ancora a qualche cosa di solido e di concreto, si rischia di riscivolare a ogni più sospinto nella ormai superata posizione della « ispirazione interna », passando da un estremo all'altro con quella oscillazione pendolare che è la nemica più diretta di ogni progresso. Si tratta pertanto di superare i due opposti *punti morti* (la teoria della vocazione puramente esterna e « gerarchica » e la dottrina della « ispirazione ») e trovarne la sintesi viva e operante.

Muovere verso di essa il primo passo è stato il nostro scopo, che, come si vede, è ben lungi dall'essere stato raggiunto.

Dobbiamo tuttavia esprimere, terminando, la nostra riconoscenza al P. Zoffoli, che, individuando acutamente il *punctum dolens* della questione, ci ha permesso di portare su di esso questo qualunque chiarimento.

GINO CORALLO, s. d. b.

# FILOSOFIA NATURALE E SCIENZE EMPIRICHE NEL PENSIERO DI JACQUES MARITAIN

**SOMMARIO.** — I. L'EPISTEMOLOGIA DI JACQUES MARITAIN : 1. Cenni introduttivi. - 2. Tesi fondamentali. - 3. La scienza in genere. - 4. I gradi d'astrazione. - 5. Esame del primo grado d'astrazione : analisi ontologica ed analisi empiriologica. - 6. Il campo della empiriologia : subalternazione delle scienze. - 7. Subalternazione dell'empiriologia alla matematica : analisi empiriometrica. - 8. Subordinazione dell'empiriologia alla filosofia : analisi empirioschematica. - 9. La scienza di tipo empiriometrico : la fisico-matematica. - 10. La dottrina degli oggetti formali. - 11. L'oggetto formale delle scienze empiriche e della filosofia naturale. - 12. Relazioni tra filosofia naturale e scienze empiriche. - 13. Filosofia naturale e metafisica.

II. SPUNTI DI VALUTAZIONE : 1. Caratteri fondamentali dell'epistemologia di J. Maritain. - 2. Critiche di tomisti alla concezione maritainiana delle scienze empiriche. - 3. L'empiricità della scienza empirica. - 4. La teoria scientifica. - 5. L'applicazione della matematica alla fisica. - 6. Critiche di tomisti alla distinzione maritainiana fra scienze empiriche e filosofia naturale. - 7. Sfere diverse d'intelligibilità nella ricerca causale. - 8. L'intelligibilità propria della filosofia naturale.

1. - La storia dell'umana cultura registra indubbiamente un progresso costante, sebbene non uniforme, dell'intelletto umano nella scienza, col quale va di pari passo una chiarificazione interna allo stesso campo della scienza, e una conseguente progressiva distinzione dei vari tipi di scienza.

Così a partire dall'ingenuo monismo noetico dei primi Ionici, attraverso gli apporti decisivi del pensiero aristotelico (distinzione fra metafisica, matematica e fisica), nonché attraverso gli studi e gli sforzi, spesso intenzionalmente indipendenti, ma sempre necessariamente influenzantisi a vicenda, degli studiosi medievali e moderni, siamo pervenuti all'attuale distinzione delle scienze dalla filosofia (1).

(1) Nè è da dimenticare l'importante influsso della rivelazione cristiana, che, specie ad opera dei grandi Scolastici medievali, portò alla distinzione fra la teologia rivelata e la filosofia, scienze ambedue, ed ambedue

sapienze, ma fondate, svolte e sistematate con criteri e spirito nettamente distinti, e concludenti a risultati formalmente indipendenti, seppure necessariamente conspiranti ad un pieno accordo.

Distinzione di per sé non implica separazione, nè tanto meno conflitto. Di fatto però fra le scienze e la filosofia si è ammessa in certe epoche e presso certe scuole una reciproca incompatibilità. Daltronde la legge fondamentale del pensiero umano è l'unità. Ciò spiega la preoccupazione viva dei più disparati pensatori dell'epoca moderna, i quali hanno tentato una riconciliazione, o comunque hanno studiato le relazioni fra scienze e filosofia, chi assorbendo le prime nella seconda o la seconda nelle prime (e ritornando perciò, per vie diverse e con intenzioni e spirito tutto differente, all'antico monismo noetico, non più ingenuo), e chi cercando di superare le soluzioni ora accennate, e di assicurare sia alle scienze che alla filosofia una situazione propria, all'infuori di ogni equivoco e di ogni preteso contrasto vicendevole: distinzione sì, ma nella concordia, accordo sì, ma nella distinzione.

È palmare che solo in quest'ultima soluzione può porsi, fuori di ogni ozioso giuoco di parole, il problema delle relazioni che corrono fra le scienze e la filosofia. E in questo clima appunto si pone la risposta di Jacques Maritain, il quale, se da un lato è e si proclama, rigoroso seguace della tradizione tomista, è però consci di aver detto in proposito una sua personale parola (2).

2. - La soluzione maritainiana è improntata al più schietto realismo tradizionale, secondo il quale la conoscenza umana, essenzialmente ordinata ad una realtà concepita come indipendente da essa conoscenza, ha nella scienza il suo frutto più perfetto (3), sia pur di una perfezione relativa, essendo affetto dal limite proprio di qualsiasi manifestazione umana. Or è appunto questo limite che fonda la molteplicità delle scienze (4), intese non solo, staticamente, come strutture organate di conoscenze acquisite, ma altresì, dinamicamente, come qualità o *habitus* intellettuali, producenti nell'intelletto stesso una certa connaturalità o somiglianza attiva col loro oggetto (5).

In tale molteplicità la distinzione non è contraria ad un'organica unità. Ed è compito primario della filosofia riflessiva quello di discernere i gradi del sapere e la sua organizzazione interna. A questo compito solo la metafisica tomista è atta (6): esso è anzi una delle più urgenti opere che questa abbia oggi a compiere (7).

3. - La scienza, secondo il significato più ampio di questa parola, è, per definizione, una conoscenza di modo perfetto, in cui cioè lo spirito, alla luce dell'evidenza, assegna le ragioni d'essere delle cose. Essa è quindi, per natura, conoscenza conforme a ciò che è, ossia vera, certa e stabile. Pertanto il suo

(2) *Les Degrés du Savoir*, Parigi, 1939, 4<sup>a</sup> ed., p. XIV.

(3) *Le Songe de Descartes*, Parigi, 1932, p. 62; *Réflexions sur l'Intelligence et sur sa Vie propre*, 3<sup>a</sup> ed., Parigi, 1930, pp. 85-86.

(4) *La Philosophie de la Nature*, Parigi, 1935, p. 95; *Antimoderne*, Parigi, 1922, pp. 17-18.

(5) *Réflexions sur l'Intelligence...*, pagine 112-113.  
(6) *Les Degrés du Savoir*, pp. VII ss.; 131-134.  
(7) *Les Degrés du Savoir*, pp. XI, 10; *Le Songe de Descartes*, p. 136; *Science et Sagesse*, Parigi, 1935, pp. 64-65.

oggetto dev'essere del pari certo e stabile, e per conseguenza necessario; nè del contingente, in quanto contingente, può esservi scienza. Ora la realtà concreta è soggetta a contingenza. Dunque la realtà concreta non è, nella sua concretezza, oggetto di scienza. Oggetto della scienza sono le costanti sopramomentanee, ossia gli oggetti intelligibili che lo spirito ricava dalle cose, nelle quali essi si realizzano concretamente e singolarmente. Tali oggetti nella scienza (attività spirituale) si trovano quali sono nello spirito, cioè sotto condizioni di universalità e di astrattezza. La scienza versa cioè sul necessario, sull'universale e sull'astratto: e ciò spiega come il fatto possa essere contingente, mentre la legge è necessaria. Questa necessità dipende in ultima analisi dalla natura o essenza delle cose, che, sia pure in gradi diversi, è presupposta e indispensabile a tutte le scienze (8).

È fuor di discussione che il nostro conoscere non ci rivela d'un colpo l'essenza delle cose: anzi di rado ce la rivela in quello che è nelle sue ultime determinazioni specifiche, limitandosi per lo più, anche nella più penetrativa fra le scienze (la filosofia), alle differenze generiche (9). Due tipi di scienze invero si devono distinguere: le scienze propriamente esplicative (del *propter quid est*), le quali arrivano alle essenze come conosciute (non esaustivamente), e rivelano perciò le necessità intelligibili: scienze deduttive, filosofia e matematica (10); e le scienze constatative (del *quia est*), le quali riguardano ancora le essenze, ma come nascoste e coinvolte da certe costanze sperimentali ben constatate (le leggi): scienze induttive, o sperimentali, o positive. Anche queste scienze realizzano, seppure in un grado inferiore, i caratteri della scienza in genere; ma, non spiegando che imperfettamente, tendono a subire l'influsso delle scienze esplicative (11). Abbiamo insomma due tipi di conoscenza: una conoscenza penetrativa o *dianoetica*, che raggiunge l'essenza, e una conoscenza circonferenziale o *perinoetica*, che raggiunge taluni segni esteriori dell'essenza (12).

Direttamente o indirettamente dunque la scienza implica sempre l'essenza, e il modo con cui conosciamo l'essenza ha un'importanza fondamentale nella caratterizzazione dei vari tipi di scienza. Ora tale modo si diversifica parallelamente ai vari tipi di intelligibilità, e quindi di immaterialità, o di astrazione dalla

(8) *Les Degrés du Savoir*, pp. 48-54.

(9) *Les Degrés du Savoir*, pp. 61-64.

(10) Si noti però che c'è una profonda differenza fra conoscenza filosofica e conoscenza matematica: nella prima invero le essenze sono conosciute *per accidentia*; nella seconda invece esse sono conosciute nella loro stessa intelligibile costituzione, in quanto, sia che vengano direttamente ricavate dal sensibile, sia che solo indirettamente si fondino su di esso, sempre vengono costruite (o ri-costruite) per via deduttiva, a partire da certi elementi primi astratti dall'esperienza. Non vengono però conosciute direttamente in se stesse, ma appunto attraverso questa costruzione, che rimane este-

riore all'essenza. *Les Degrés du Savoir*, pp. 402-405.

(11) *Les Degrés du Savoir*, pp. 65-70.

(12) *Les Degrés du Savoir*, pp. 399-416. — Esiste anche un terzo tipo di conoscenza: la conoscenza analogica o *ananoetica*, basata in ciò, che un oggetto qualsiasi della nostra conoscenza ci manifesta più che se stesso — ossia ci fornisce dei concetti applicabili anche ad altri oggetti, — e consistente in ciò, che in essa, attraverso un oggetto *hic et nunc* conosciuto, noi conosciamo, sia pur relativamente e limitatamente, oggetti sfuggenti assolutamente alla nostra esperienza diretta. Cfr. *Les Degrés du Savoir*, pp. 432-447.

materia, degli oggetti della scienza (13). S'intende che qui non si tratta dell'astrazione *totale*, o estrazione del tutto universale come tale, — la quale è presupposta ad ogni conoscenza specificamente umana (ossia elevata sul piano dell'intelligibile, e perciò appunto dell'universale e dell'astratto), — ma dell'astrazione *formale*, che è propriamente un'estrazione del tipo intelligibile, o della ragion formale, dall'insieme delle condeterminazioni singolari e concrete in cui si trova inclusa.

4. - Tre sono i tipi o *gradi* principali dell'astrazione formale; e fondono la distinzione generica di tre tipi fondamentali di sapere. Al *primo* grado d'astrazione lo spirito considera degli oggetti purificati soltanto dalla materia strettamente individuale (che fonda la molteplicità degli individui in seno ad una stessa specie). Perciò questi oggetti restano ancora pregni di tutte le note provenienti dalla materia, eccettuate solo quelle strettamente individuali. In questo modo vengono considerati i corpi nella loro realtà mobile e sensibile, con le proprietà sperimentalmente constabili. L'oggetto di questa considerazione non può né esistere né essere pensato indipendentemente dalla materia; poichè l'intelligibilità, che pure in esso è presente, resta avviluppata nelle condizioni sensibili, e quindi particolarizzata nelle varie nature del mondo sensibile, chiusa nei limiti dell'esistenza sensibile; e le definizioni che si danno dal punto di vista di questo primo grado d'astrazione implicano sempre un riferimento all'esperienza sensibile. È questo il campo del reale sensibile, della fisica, intesa in senso aristotelico di conoscenza della natura o dell'essere sensibile, considerato appunto nei suoi caratteri di sensibilità e di mobilità: conoscenza dell'*ens mobile*.

Al *secondo* grado d'astrazione lo spirito considera degli oggetti purificati dalla materia, in quanto fondamento delle qualità sensibili attive e passive dei corpi. In questo caso esso non considera più che una semplice proprietà, e per di più staccata dai corpi, la *quantità*, che rimane anche quando tutte le qualità attive e passive dei corpi vengono lasciate da parte; la quantità, cioè il numero e l'estensione presi in sè. Allora l'oggetto del pensiero non può *esistere* senza la materia, ma può *essere considerato* senza di essa. L'universo intelligibile che viene a costituirsi in questo modo si trova su di un piano differente da quello del primo grado d'astrazione. Qui è sempre necessario un riferimento all'esperienza sensibile; là invece il dato intelligibile è liberato dalle condizioni sensibili sperimentabili dal senso esterno, ma resta involto nell'immaginabile. L'esperienza sensibile è per lo spirito occasione di cogliere un dato intelligibile, considerato fuori da ogni ordine ad un'esistenza, a una realtà possibile. È il campo del preterreale matematico, della matematica, scienza dell'essere in quanto quantità: *ens quantum*; il quale non implica la materia sensibile, ma risente come di un'ombra di essa, perchè nelle definizioni prime che stanno all'origine del sapere matematico, è necessariamente implicato un riferimento all'immagi-

(13) La dottrina dell'astrazione è svolta principalmente in *Les Degrés du Savoir*, pp. 71-78. Inoltre in *Réflexions sur l'Intelligence...* p. 174, e in *La Philosophie de la Nature*, pp. 12-29.

nabile. Sicchè le costruzioni matematiche, almeno indirettamente, sono riducibili, anzi devono essere riducibili, all'intuizione immaginativa, alla costruttività di entità immaginabili.

Al terzo grado d'astrazione lo spirito considera degli oggetti astratti e purificati da ogni materia, sia da quella che gli antichi chiamavano materia sensibile (propria del primo grado d'astrazione), sia da quella che chiamavano materia intelligibile (propria del secondo); considera cioè l'*intelligibile puro* incluso nelle cose, l'intelligibile indipendente assolutamente dalla materia, sia che in essa non si realizzi mai (Dio, gli spiriti puri), sia che, pur realizzandosi in essa, possa realizzarsi anche fuori di essa (atto, potenza, essenza, esistenza, ecc.). Le definizioni date alla luce di quest'astrazione prescindono totalmente dalla materia, e si risolvono nell'intelligibile puro. È questo il campo del trans-sensibile: la metafisica, scienza dell'essere come tale: *ens*.

Appare chiaro che i tre gradi d'astrazione sono determinati formalmente da tre gradi distinti d'immaterialità. Come pure risulta evidente che fra di essi non corre similarità stretta — quasicchè essi fossero tre specie distinte in seno ad un identico genere, — ma solo similarità analogica. Ed analogicamente si prende il concetto (ed il termine) di ente, che entra nella determinazione di essi, quando si dice che al primo grado lo spirito considera l'ente mobile, al secondo l'ente quanto, al terzo l'ente *simpliciter*. Perciò ai tre gradi d'astrazione corrispondono tre modi tipicamente differenti di giudicare e tre scienze tipicamente distinte, poichè nel giudizio solamente si ha la verità formale e la scienza in atto. Al primo grado d'astrazione infatti il giudizio deve verificarsi nel sensibile (*Physica*), al secondo nell'immaginabile (*Mathematica*), al terzo nell'intelligibile (*Metaphysica*). Si può dire inoltre che la differenza è minore fra il primo e il terzo grado, che fra il secondo e gli altri due (14), poichè l'oggetto di quelli ha in comune il dire necessariamente ordine alla realtà (attuale o possibile), mentre nell'oggetto della matematica quest'ordine non è necessario, potendo esso essere anche un'entità di ragione.

5. - La scienza corrispondente al primo grado d'astrazione, la *Physica aristotelica*, non è una scienza specificamente una: essa comprende secondo il Maritain una parte propriamente penetrativa ed esplicativa (filosofia naturale) ed una parte constatativa (scienze empiriche). Quando si tratta di relazioni fra scienze positive e filosofia, si intende parlare in primo luogo della filosofia naturale (15), e tutto il problema si riduce in ultima analisi al problema della filosofia naturale, del suo diritto all'esistenza (*an sit*), della sua costituzione intima, del suo modo di procedere (*quid sit*). Problema difficile per l'insieme delle complicazioni storiche che porta seco (la filosofia naturale, collegata in antico con la scienza d'Aristotele, sembra fare tutt'uno con essa; ora questa è stata soppianata dalle scienze moderne); problema importante, perchè, quanto a noi, la filosofia naturale è la prima formazione d'indole filosofica, intorno alla

(14) *Les Degrés du Savoir*, pp. 78-80.

(15) *Les Degrés du Savoir*, p. 490.

quale si sviluppa la metafisica (16). La sua soluzione importa un esame più approfondito del primo grado d'astrazione.

Il reale sensibile in quanto tale (*ens mobile*), che forma l'oggetto del primo grado d'astrazione, può essere colto in due modi differenti; cioè lo spirito di fronte ad esso può seguire due vie (17). Si può dire infatti che una cosa da me osservata *hic et nunc*, nell'atto stesso in cui, cadendo sotto i miei sensi, diviene oggetto del mio atto intellettuale legato a questa sensazione, diventa come il punto d'incrocio di due conoscenze, una ascendente, l'altra discendente, una ontologica, che sale verso l'essere, verso l'intelligibile incluso nel sensibile, l'altra empiriologica, che scende verso il sensibile, verso l'osservabile come tale.

Nel primo caso abbiamo un'*analisi ontologica*, che risolve i concetti nell'essere. Essa versa sì su dati sensibili, ma il sensibile è qui a servizio dell'intelligibile; sicchè ha funzione indispensabile, ma solo indiretta, poichè in esso lo spirito cerca la natura, l'intelligibile in esso racchiuso. E perciò molti fra i concetti che risultano da quest'analisi sorpassano il sensibile, nel senso che non sono esprimibili con un'immagine o con uno schema spazio-temporale. Tale il concetto di sostanza corporea, di qualità, di potenza operativa, di causa materiale o formale, ecc.

Nel secondo caso abbiamo un'*analisi empiriologica* o spazio-temporale, che risolve i concetti nel sensibile e nell'osservabile come tale. In essa lo spirito non rinuncia certo all'essere, ma questo allora passa a servizio del sensibile e anzitutto del misurabile, come un'incognita assicurante la costanza di certe determinazioni sensibili, che permettono di circoscrivere l'oggetto sensibile medesimo. Qui è l'ontologia che è implicata solo in obliquo, come fondamento di rappresentazioni o di determinazioni empiriche, o d'entità fisico-matematiche; e l'oggetto viene considerato come l'origine di certe registrazioni costanti, definibili per il modo determinabile con cui s'incontra con i nostri sensi o con i nostri strumenti. E perciò le condizioni tipiche d'osservabilità hanno funzione determinante nella spiegazione scientifica. In questo clima si trovano pure le nozioni derivate, i termini stabiliti per via d'analisi, i quali restano sempre concepiti in rapporto a certe percezioni o a certe registrazioni immaginarie, come osservabili nascosti, colti indirettamente in virtù di certi osservabili manifesti che li postulano. Tutto resta dunque nell'ordine di ciò che cadrebbe, o cade, o sarebbe potuto cadere sotto i sensi. Ed in questo senso la spiegazione empiriologica non ha valore ontologico: essa non coglie l'essere delle cose che indirettamente, come fondamento, senza manifestarlo in se stesso. Le nature del mondo sensibile non formano come tali il suo oggetto, quantunque essa versi su di loro.

Tra le due forme di analisi ora descritte corrono delle somiglianze e delle divergenze (18). Mentre infatti l'*analisi empiriologica* implica uno sforzo co-

(16) *La Philosophie de la Nature*, pp. 1-3.

(18) *La Philosophie de la Nature*, pa-

(17) *Les Degrés du Savoir*, pp. 289-290;

gine 72-83.

*La Philosophie de la Nature*, pp. 70-73.

stante di ritorno al sensibile, e la possibilità permanente di verificare i dati dell'esperienza ha in essa la stessa funzione che ha l'essenza in filosofia, l'analisi ontologica, pur essendo necessariamente basata sull'attività sensitiva, trascende il sensibile, cercando in esso l'intelligibile. Nell'analisi empiriologica perciò lo spirito procede dall'osservabile all'osservabile (almeno indirettamente), mentre nell'analisi ontologica va dal visibile all'invisibile, dal sensibile a ciò che per se stesso non può cadere sotto il senso. Tuttavia l'analisi empiriologica, pur restando nel sensibile, presuppone l'essere come suo fondamento, poichè ha valore di realtà; ma non lo penetra nel suo significato intelligibile. L'analisi ontologica invece, pur versando su oggetti che non cadono come tali sotto i sensi, li trova però talmente involti nel sensibile, da non poterli definire senza un necessario riferimento al sensibile. In conclusione dunque l'analisi empiriologica versa sull'essere sensibile nella sua sensibilità, preso come osservabile e misurabile, mentre l'analisi ontologica versa sull'essere sensibile, ma preso nella sua intelligibilità.

L'organizzazione scientifica dei dati di queste due analisi arriva, com'è logico, a due tipi di scienza distinti. Nel caso dell'analisi empiriologica si giunge anzitutto a delle leggi causali descrittive o empiriche. Si giunge cioè ad una scienza che si può chiamare *fisico-fisica*, che è già scienza, in quanto si applica alla realtà e alle sue cause, e perciò attira i fenomeni nella luce dell'intelligenza; ma è scienza crepuscolare, che resta nella penombra, accontentandosi di giudicare da certi segni indiretti che di fatto questo è causa di quello, senza chiedersi perchè sia così, ed astrarre appena dalla materia individuale. Nel caso dell'analisi ontologica si giunge ad una scienza che ha ancora per oggetto i corpi come tali e la natura sensibile (che resta cioè al primo grado d'astrazione); ma li studia sotto il punto di vista dell'essere, cioè precisamente in quanto *ens mobile*, cercandone le ragioni supreme nell'ordine fisico (non quindi le ragioni assolutamente supreme). Questa scienza, propriamente penetrativa dell'intelligibilità fisica, è, se così si può dire, una scienza *fisico-filosofica*, è la filosofia della natura, scienza del *propter quid*, che partecipa della superiore intelligibilità metafisica (19).

6. - Il campo stesso della scienza che fa capo all'analisi empiriologica non è omogeneo. La scienza ad esso corrispondente infatti, essendo scienza constatativa, e perciò imperfetta e non autosufficiente, tende a subire l'influsso delle scienze esplicative (filosofia e matematica), tende a subalternarsi ad esse (20). Per determinare ulteriormente la differenziazione organica e le mutue relazioni fra le scienze del primo grado d'astrazione, il Maritain ricorre alla teoria della *subalternazione* fra le scienze (21), ch'egli elabora sulla scorta di Giovanni di S. Tommaso (22).

Tre sono i modi secondo cui si dice che una scienza è subalternata ad

(19) *Réflexions sur l'Intelligence...*, pagina 174-180.

(20) *Les Degrés du Savoir*, p. 69.

(21) *La Philosophie de la Nature*, pp. 97-

108; *De la Philosophie Chrétienne*, Parigi, 1933, pp. 135-141.

(22) *Logica*, II, y. 26, a. 2 (ediz. Reiser,

t. I, pp. 795-796).

un'altra: o in ragione del fine, o in ragione dei principi, o in ragione anche dell'oggetto (o soggetto) della scienza stessa. Fra questi tre modi, il primo, in quanto non ricade in uno degli altri due, comporta subalternazione impropria, cioè estrinseca all'interesse strettamente scientifico, che è la ricerca della verità. Il secondo modo (subalternazione quanto ai principi) può indurre due specie di subalternazione: si dirà che una scienza è subalternata puramente e semplicemente ad un'altra (*subalternatur simpliciter*), quando riceve da questa i suoi principi (ed allora la scienza subalternata dipende dalla scienza subalternante in modo tale che essa non risolve di per sé le sue conclusioni in principi per sé evidenti, ma nei principi che riceve dalla scienza subalternante, e che sono in questa delle conclusioni, cui solamente ad essa spetta risolvere nell'evidenza dei primi principi); si dirà invece che una scienza è subalternata ad un'altra solo sotto un certo aspetto (*secundum quid*), quando solo in certi casi riceve dei principi da una scienza superiore, mentre di per sé parte anche da principi evidenti in se stessi. Il terzo modo di subalternazione (subalternazione quanto all'oggetto) consiste in ciò, che la scienza subalternata versa sullo stesso oggetto della scienza subalternante, ma aggiungendo ad esso una differenza che è accidentale in rapporto a quello della scienza subalternante.

C'è sempre subalternazione quanto ai principi, quando c'è subalternazione quanto all'oggetto, ma non viceversa; ed il fatto essenziale alla subalternazione propriamente detta è che la scienza inferiore riceve i suoi principi dalla scienza superiore: il resto consegue da ciò.

7. - Le scienze deduttive nel campo puramente naturale sono due: la filosofia e la matematica. Ad esse appunto le scienze inferiori tendono a subalternarsi. L'analisi empiriologica subisce l'attrazione della matematica, e tende a costituirsì in *analisi empiriometrica*. Allora il dato sensibile, che fornisce la materia all'elaborazione scientifica, non solo è attirato nell'orbita della *spiegazione* matematica, ma ancora nell'orbita dell'*intelligibilità* matematica, ricevendo forma dalle regole di interpretazione e di intelligibilità proprie della matematica. Si ha qui subalternazione non solo quanto ai principi, ma anche quanto all'oggetto della scienza. E per ciò stesso, come avviene sempre in questa specie di subalternazione, si ha la costituzione di una *scienza media* fra la fisica e la matematica, la quale è materialmente fisica e formalmente matematica, è cioè un'interpretazione matematica dei fenomeni fisici. La costituzione di una scienza intermedia è necessaria nel terzo tipo di subalternazione, proprio perchè l'oggetto considerato dalla scienza subalternata appartiene necessariamente in *linea materiale* al grado dell'oggetto su cui sboccano le conclusioni di detta scienza (oggetto dalla cui struttura propria dipende quella differenza accidentale che la scienza subalternata aggiunge all'oggetto della scienza subalternante), e in *linea formale* appartiene al grado della scienza subalternante, — poichè la scienza subalternata considera il suo oggetto solo in quanto connota l'oggetto della scienza subalternante, e dunque solo in quanto cade sotto la ragion formale di questa.

La matematica attira a sè la fisica e la spiega, cioè costruisce deduttivamente un sistema di ragioni d'essere, di cause, che tende ad abbracciare tutto

stante di ritorno al sensibile, e la possibilità permanente di verificare i dati dell'esperienza ha in essa la stessa funzione che ha l'essenza in filosofia, l'analisi ontologica, pur essendo necessariamente basata sull'attività sensitiva, trascende il sensibile, cercando in esso l'intelligibile. Nell'analisi empiriologica perciò lo spirito procede dall'osservabile all'osservabile (almeno indirettamente), mentre nell'analisi ontologica va dal visibile all'invisibile, dal sensibile a ciò che per se stesso non può cadere sotto il senso. Tuttavia l'analisi empiriologica, pur restando nel sensibile, presuppone l'essere come suo fondamento, poichè ha valore di realtà; ma non lo penetra nel suo significato intelligibile. L'analisi ontologica invece, pur versando su oggetti che non cadono come tali sotto i sensi, li trova però talmente involti nel sensibile, da non poterli definire senza un necessario riferimento al sensibile. In conclusione dunque l'analisi empiriologica versa sull'essere sensibile nella sua sensibilità, preso come osservabile e misurabile, mentre l'analisi ontologica versa sull'essere sensibile, ma preso nella sua intelligibilità.

L'organizzazione scientifica dei dati di queste due analisi arriva, com'è logico, a due tipi di scienza distinti. Nel caso dell'analisi empiriologica si giunge anzitutto a delle leggi causalì descrittive o empiriche. Si giunge cioè ad una scienza che si può chiamare *fisico-fisica*, che è già scienza, in quanto si applica alla realtà e alle sue cause, e perciò attira i fenomeni nella luce dell'intelligenza; ma è scienza crepuscolare, che resta nella penombra, accontentandosi di giudicare da certi segni indiretti che di fatto questo è causa di quello, senza chiedersi perché sia così, ed astrae appena dalla materia individuale. Nel caso dell'analisi ontologica si giunge ad una scienza che ha ancora per oggetto i corpi come tali e la natura sensibile (che resta cioè al primo grado d'astrazione); ma li studia sotto il punto di vista dell'essere, cioè precisamente in quanto *ens mobile*, cercandone le ragioni supreme nell'ordine fisico (non quindi le ragioni assolutamente supreme). Questa scienza, propriamente penetrativa dell'intelligibilità fisica, è, se così si può dire, una scienza *fisico-filosofica*, è la filosofia della natura, scienza del *propter quid*, che partecipa della superiore intelligibilità metafisica (19).

6. - Il campo stesso della scienza che fa capo all'analisi empiriologica non è omogeneo. La scienza ad esso corrispondente infatti, essendo scienza constatativa, e perciò imperfetta e non autosufficiente, tende a subire l'influsso delle scienze esplicative (filosofia e matematica), tende a subalternarsi ad esse (20). Per determinare ulteriormente la differenziazione organica e le mutue relazioni fra le scienze del primo grado d'astrazione, il Maritain ricorre alla teoria della *subalternazione* fra le scienze (21), ch'egli elabora sulla scorta di Giovanni di S. Tommaso (22).

Tre sono i modi secondo cui si dice che una scienza è subalternata ad

(19) *Réflexions sur l'Intelligence...*, pagine 174-180.

108; *De la Philosophie Chrétienne*, Parigi, 1933, pp. 135-141.

(20) *Les Degrés du Savoir*, p. 69.

(22) *Logica*, II, y. 26, a. 2 (ediz. Reiser, t. I, pp. 795-796).

un'altra: o in ragione del fine, o in ragione dei principi, o in ragione anche dell'oggetto (o soggetto) della scienza stessa. Fra questi tre modi, il primo, in quanto non ricade in uno degli altri due, comporta subalternazione impropria, cioè estrinseca all'interesse strettamente scientifico, che è la ricerca della verità. Il secondo modo (subalternazione quanto ai principi) può indurre due specie di subalternazione: si dirà che una scienza è subalternata puramente e semplicemente ad un'altra (*subalternatur simpliciter*), quando riceve da questa i suoi principi (ed allora la scienza subalternata dipende dalla scienza subalternante in modo tale che essa non risolve di per sé le sue conclusioni in principi per sé evidenti, ma nei principi che riceve dalla scienza subalternante, e che sono in questa delle conclusioni, cui solamente ad essa spetta risolvere nell'evidenza dei primi principi); si dirà invece che una scienza è subalternata ad un'altra solo sotto un certo aspetto (*secundum quid*), quando solo in certi casi riceve dei principi da una scienza superiore, mentre di per sé parte anche da principi evidenti in se stessi. Il terzo modo di subalternazione (subalternazione quanto all'oggetto) consiste in ciò, che la scienza subalternata versa sullo stesso oggetto della scienza subalternante, ma aggiungendo ad esso una differenza che è accidentale in rapporto a quello della scienza subalternante.

C'è sempre subalternazione quanto ai principi, quando c'è subalternazione quanto all'oggetto, ma non viceversa; ed il fatto essenziale alla subalternazione propriamente detta è che la scienza inferiore riceve i suoi principi dalla scienza superiore: il resto consegue da ciò.

7. - Le scienze deduttive nel campo puramente naturale sono due: la filosofia e la matematica. Ad esse appunto le scienze inferiori tendono a subalternarsi. L'analisi empiriologica subisce l'attrazione della matematica, e tende a costituirsi in *analisi empiriometrica*. Allora il dato sensibile, che fornisce la materia all'elaborazione scientifica, non solc'è attirato nell'orbita della *spiegazione* matematica, ma ancora nell'orbita dell'*intelligibilità* matematica, ricevendo forma dalle regole di interpretazione e di intelligibilità proprie della matematica. Si ha qui subalternazione non solo quanto ai principi, ma anche quanto all'oggetto della scienza. E per ciò stesso, come avviene sempre in questa specie di subalternazione, si ha la costituzione di una *scienza media* fra la fisica e la matematica, la quale è materialmente fisica e formalmente matematica, è cioè un'interpretazione matematica dei fenomeni fisici. La costituzione di una scienza intermedia è necessaria nel terzo tipo di subalternazione, proprio perchè l'oggetto considerato dalla scienza subalternata appartiene necessariamente in *linea materiale* al grado dell'oggetto su cui sboccano le conclusioni di detta scienza (oggetto dalla cui struttura propria dipende quella differenza accidentale che la scienza subalternata aggiunge all'oggetto della scienza subalternante), e in *linea formale* appartiene al grado della scienza subalternante, — poichè la scienza subalternata considera il suo oggetto solo in quanto connota l'oggetto della scienza subalternante, e dunque solo in quanto cade sotto la ragion formale di questa.

La matematica attira a sè la fisica e la spiega, cioè costruisce deduttivamente un sistema di ragioni d'essere, di cause, che tende ad abbracciare tutto

il reale fisico, dandone spiegazione non ontologica, ma matematica. Le cause così scoperte non sono cioè d'ordine ontologico, ma matematico; e perciò non sono enti reali, come le cause ontologiche delle cose, ma enti di ragione matematici, costruiti in base ai dati sperimentali, alle misure raccolte nella realtà (e perciò fondati nella realtà), seguendo le regole matematiche di deduzione e di calcolo.

Si stabilisce così una specie di comunicazione alternata e costante fra la realtà fisica ed il mondo matematico, e ne risulta la scienza *fisico-matematica*, la quale tenderà ad ampliare sempre più il proprio campo, cercando di raggiungere una interpretazione matematica dei fenomeni della natura quanto più vasta e più rigorosa possibile.

Perciò viene a crearsi una specie di pseudo-ontologia matematica (un sistema di enti di ragione matematici), una pseudo-ontologia meccanicista, a cui la scienza fisico-matematica tende come al suo ideale. Tale pseudo-ontologia, a dir vero, ha per questa scienza solo un valore metodologico, cioè si pone come la matematizzazione universale ideale cui la predetta scienza tende, come una curva al suo asintoto, senza cioè mai raggiungerla. Sta il fatto però che questo stato di cose costituisce un pericolo: quello di scambiare la pseudo-ontologia fisico-matematica con l'ontologia, incappando nelle maglie del meccanicismo filosofico.

8. - L'analisi empiriometrica non esaurisce tutto il campo empiriologico. Si dà una serie praticamente illimitata di fatti che non sono sottoponibili o non sono ancora sottoposti al trattamento matematico. I concetti rispondenti a questi fatti (si parla, s'intende, di concetti empiriologici) sono definiti in ordine a certe osservazioni interne od esterne possibili, e vengono organizzati in schemi coordinanti un certo numero di determinazioni sensibili e di caratteri empirici. Perciò questo tipo di analisi si può chiamare *empirioschematica*.

Nella misura stessa in cui sfugge al trattamento matematico (23), essa subisce l'attrazione dell'altra scienza deduttiva, prossimamente della filosofia della natura, e, per mezzo di questa, della metafisica. Essa tende quindi non ad una pseudo-ontologia, ma ad un'ontologia vera e propria. Tuttavia da quest'ontologia resta nettamente distinta. Anche qui c'è subordinazione o infraposizione di

(23) Dicendo che quest'analisi sfugge al trattamento matematico, non si intende escludere totalmente da essa la matematica; poichè versa su cose che sono tutte, più o meno strettamente, in relazione con la materia, sulle quali si riflette, perciò, un'ombra della quantità, che nella materia è radicata; essa comporta quindi sempre una possibilità più o meno vasta di calcoli. Ma nelle sfere più elevate della materia (ed è qui che s'incontrano le scienze empirioschematiche più significative) la funzione della matematica diventa sempre più secondaria e strumentale; come per es. nella biologia, in cui la fisico-chimica (analisi

fisico-matematica) ha parte importantissima, ma sempre solo strumentale, e ciò perchè le forze fisico-chimiche sono solo uno strumento del principio vitale profondo; di modo che se è vero che nell'organismo tutto avviene per mezzo di forze fisico-chimiche, è anche vero che tutto avviene in forza dell'anima, principio vitale, e che le forze fisico-chimiche, abbandonate a se stesse, non sarebbero mai capaci di produrre quegli effetti, che, pur senza violare le leggi della materia inanimata, producono nell'organismo vivente. *Les Degrés du Savoir*, pp. 128-130; 379-384. Cfr. *La Philosophie de la Nature*, pp. 108-112.

questa scienza empirica alla filosofia, ma non c'è più la costituzione di una scienza media, nè una subalternazione propriamente detta. La scienza rispondente all'analisi empirioschematica è orientata verso la filosofia, ma non è materialmente fisica e formalmente filosofica. Questo dipende dalla differenza fondamentale dell'analisi e della spiegazione, differenza che esiste fin dal principio, poichè la scienza empirica non riceve le conclusioni filosofiche come suoi principi, essendo essa in contatto diretto con le evidenze naturali. Resta però il fatto che quando essa voglia risolvere pienamente il suo oggetto nella luce dei primi principi, non ne trova in sè l'energia, ma deve ricorrere alla filosofia, e darle luogo; ed inoltre le conclusioni filosofiche le servono da principi regolatori, imprimendo un indirizzo alla ricerca, pur senza intervenire nella struttura della scienza stessa. E pertanto si può parlare qui di subalternazione impropria, o meglio di *subordinazione organica* delle scienze empirioschematiche alla filosofia naturale. Si aggiunga a ciò che le scienze empirioschematiche più alte, quelle che trattano della natura vivente, per sfuggire alla confusione che le minaccia, ed a cui anzi sono storicamente soggiaciute, suppongono nei loro cultori una forte disciplina logica e critica (24); ciò è dovuto alla ricchezza ontologica del loro oggetto, ch'esse considerano con mezzi speculativamente tanto poveri.

9. - La scienza che maggiormente ha occupato gli studiosi dei tempi moderni è quella di tipo empiriometrico. Essa è, secondo il Maritain, la scienza tipicamente moderna, la vera scoperta moderna in campo epistemologico (25). La sua natura (ed egli non si stanca mai di ripeterlo) è di essere una scienza subalternata alla matematica, scienza media, materialmente fisica e formalmente matematica (26), che studia la natura sensibile senza penetrarne il contenuto ontologico (27), poichè s'interessa unicamente della sua causa formale matematica (28), ed ha contatto con la realtà unicamente attraverso la misura (29). Tuttavia si può dire che è più fisica che matematica se si ha riguardo al termine in cui sbocca il giudizio fisico-matematico: la realtà fisica, in quanto suscettibile di misurazione (30).

In forza della sua natura, essa non può pretendere di dirci nulla sull'esenza e sulle cause della realtà fisica. Ma è certo che essa costituisce un ottimo strumento d'analisi per la formulazione e l'utilizzazione dei fatti (31), poichè, grazie alla sua subalternazione alla matematica, è una scienza deduttiva; scienza quindi contemporaneamente sperimentale e deduttiva della natura (32).

Il suo stesso pregio però può nascondere il pericolo che la si scambi per la

(24) *Les Degrés du Savoir*, p. 386.

(25) *Réflexions sur l'Intelligence...*, pagina 185.

(26) *Antimoderne*, pp. 148-149; *Théonas*, Parigi, 1921, p. 72; *Le Songe de Descartes*, pp. 47-48; *Réflexions sur l'intelligence...*, pp. 180-188; 372; *Les Degrés du Savoir*, pp. 83-84, 249-270; *La Philosophie de la Nature*, pp. 34-38, ecc. ecc.

(27) *Antimoderne*, p. 46.

(28) *Antimoderne*, pp. 46-50; *Théonas*, p. 72.

(29) *Réflexions sur l'Intelligence...*, p. 250.

(30) *Réflexions sur l'Intelligence...*, pagina 372. Cfr. *Les Degrés du Savoir*, p. 84, nota 2.

(31) *Antimoderne*, pp. 148-149.

(32) *Les Degrés du Savoir*, p. 90.

vera filosofia naturale (33), confusione resa ancor più facile dal fatto che, essendo questa scienza in continuo sviluppo, essa implica vari strati d'elaborazione d'uno stesso concetto: e in alcuni di essi (precisamente nei meno elaborati) il valore ontologico primordiale dei concetti è ancora presente, mentre solo negli strati più elevati e condotti ad un significato empiriologico più puro, i concetti sono svuotati d'ogni riferimento diretto all'ontologia (34). In realtà invece la scienza empiriometrica non può pretendere in nessun caso di rivelarci ciò che è il reale (35); però, come scienza, si basa anch'essa sulla verità, e tende a farci conoscere una sua verità, che essenzialmente consiste nella corrispondenza fra le misure sulle quali è fondata e la realtà (36). Il senso di questa verità è che le conclusioni dedotte matematicamente dalla teoria fisico-matematica corrispondano alle misure ricavate dalla realtà. A che una teoria fisico-matematica sia vera nel suo ordine si richiede cioè che essa salvi i fenomeni (37); nè per questo si esige che tutte le entità matematiche, usate da essa nel suo svolgimento, abbiano un corrispondente nella realtà. Si può dunque concludere che la teoria fisico-matematica si realizza solo in blocco (38). È quindi evidente che fra tale teoria e le teorie filosofiche (ontologiche) c'è una profonda differenza, e appunto nel loro atteggiamento di fronte alla realtà. Mentre per il filosofo ha interesse di primo piano il valore di realtà delle sue spiegazioni, per il fisico-matematico l'attenzione è concentrata anzitutto sul valore *spiegativo* delle entità teoriche da lui elaborate, prescindendo dalla questione se queste siano entità reali o di ragione. Questo disinteresse viene alla scienza empiriometrica dalla matematica (39) a cui è subalternata, e modernamente ha portato all'introduzione di entità palesemente inette ad esistere nella realtà (come è di tutte quelle che dipendono da geometrie non euclidee). Tali entità sono però sempre fondate sulle entità matematiche reali (cioè astratte direttamente dalla realtà), e servendosi appunto di esse la fisico-matematica scopre e organizza nuovi fatti fisici che hanno in sè un valore proprio, anche se avvolti nelle maglie teoriche e difficilmente enunciabili fuori di queste (40).

Tutto il fin qui detto si constata in modo molto chiaro nella fisica nuova, dove lo sforzo verso un maggiore realismo (che ha animato per es. un Einstein)

(33) *Réflexions sur l'Intelligence...*, pagine 248-249, 256, nota 1.

(34) *Les Degrés du Savoir*, pp. 293-302. Ivi si trova una vasta trattazione sui vari significati del concetto di causa nella scienza moderna.

(35) *Théonas*, p. 113.

(36) *Réflexions sur l'Intelligence...*, pagina 226.

(37) *Les Degrés du Savoir*, pp. 120-126, 271; *Réflexions sur l'Intelligence...*, pagina 226, 242-243. — Quella del «salvare i fenomeni» è, del resto, la legge fondamentale di tutto il campo della scienza empirica, come il Maritain osserva, contro il Duhem, in *Les Degrés du Savoir*, pp. 126, 384-385.

(38) *Les Degrés du Savoir*, pp. 120-126; *Réflexions sur l'Intelligence*, pp. 226, 242-243.

(39) Nella matematica poi tale disinteresse dipende dal fatto che in essa ha ragione formale la considerazione quantitativa (e non ontologica) della quantità; la quale considerazione si risolve, almeno indirettamente, nell'intuizione immaginativa. Questa dipende dal senso esterno solo presuppostivamente: ond'è possibile all'immaginazione, al servizio dell'intelligenza, penetrare nel mondo della quantità pura, astrattamente considerata. *Les Degrés du Savoir*, pp. 280-281.

(40) *Les Degrés du Savoir*, pp. 272-280.

viene condotto appunto attraverso una più perfetta rinuncia a qualsiasi pretesa ontologica, cioè attraverso una più perfetta riduzione dell'oggetto della fisico-matematica al misurabile. Il che porta, nel momento propriamente teorico della scienza empiriometrica, ad una ricostruzione simbolica o mitica della realtà, quantunque tale simbolismo non sia strettamente richiesto dalla natura della fisico-matematica, ma appunto consegua solamente dall'indifferenza di questa scienza ad usare entità esplicative reali o di ragione. Per il che, quanto più essa s'avvicina al suo ideale, tanto più diventa simbolica, ma senza mai poter arrivare ad un simbolismo assoluto (41).

Questa scienza ha dunque un valore teorico, sebbene d'ordine inferiore; nè può ridursi ad un puro strumento in vista di applicazioni tecnico-industriali (42).

10. - Al primo grado d'astrazione troviamo, come s'è detto, un sapere propriamente filosofico e le scienze empirioschematiche (le scienze empiriometriche non si trovano che *materialmente* al primo grado d'astrazione). Queste scienze (filosofia naturale e scienze empirioschematiche) hanno come loro oggetto la realtà sensibile, presa nella sua sensibilità e mutabilità: *ens mobile*; sono dunque *genericamente identiche*. Sono però (e ciò che precede ne dà una implicita dimostrazione) *specificamente distinte*. Il principio ultimo di specificazione delle scienze invero non sta nel *terminus a quo*, nell'operazione astrattiva in quanto tale. Il modo secondo cui lo spirito astrae dalla materia fonda certo delle differenze essenziali, i tre gradi d'astrazione. Ma questi determinano delle differenziazioni soltanto generiche fra le scienze, e, presi da soli, non specificano ancora i vari tipi di sapere. Questa specificazione spetta al *terminus ad quem*, al *modus definiendi*. Così l'ordine d'astrazione matematico fonda un modo generico di conoscere il reale (*ens secundum quod quantum*), il quale, nella sua unità generica, contiene sotto di sè due tipi specifici di scienza (l'aritmetica e la geometria), che i moderni invano si sono sforzati di ridurre ad un'unica scienza. Esse si differenziano non in grazia dell'astrazione (dell'allontanamento dalla materia), ch'è identica per ambedue, ma in grazia appunto del *modus definiendi*, della maniera tipica di concettualizzare l'oggetto, di costruire nozioni e definizioni.

Dove c'è identità tipica nel modo di definire, c'è identità specifica di scienza; dove c'è diversità tipica nel modo di definire, c'è diversità specifica di scienza. È questo il caso del primo grado d'astrazione, dove si realizzano due lessici concettuali, e quindi due tipi specifici di scienza (43).

L'esplicitazione di questa tesi porta il Maritain ad approfondire, sulla scorta del Cardinale Gaetano (44), la dottrina degli oggetti formali, ch'è capitale nella questione della specificazione delle scienze (45).

Nell'oggetto formale c'è luogo ad una distinzione fondamentale fra la *ratio*

(41) *Les Degrés du Savoir*, pp. 302-324.

(44) *In I. am*, q. I, a. 3.

(42) *Réflexions sur l'Intelligence...*, pagine 198-199. Cfr. *Ibid.*, p. 187, nota 2.

(45) *La Philosophie de la Nature*, pagine 118-127.

(43) *La Philosophie de la Nature*, pagine 83-89.

*formalis quae* (o *ratio formalis obiecti ut res*) e la *ratio formalis sub qua* (o *ratio formalis obiecti ut obiectum*). La *ratio formalis quae* è il richiamo d'intelligibilità, e costituisce l'aspetto sotto cui l'oggetto si espone alle prese dell'intelletto: così l'entità (*entitas*) è il richiamo d'intelligibilità sotto cui l'ente si presenta all'intelletto nella metafisica; lo stesso dicasi per la quantità nella matematica e per la mobilità nella fisica. La *ratio formalis sub qua* è la luce oggettiva, o la prospettiva di concezionalizzazione, sotto la quale l'intelletto raggiunge l'oggetto già determinato dalla *ratio formalis quae*.

Bisogna ora porre a due rilievi. Da una parte la luce oggettiva ha rispetto all'*habitus* scientifico una funzione specificatrice più strettamente formale del richiamo d'intelligibilità, poiché l'oggetto, in quanto l'atto si commisura su di lui, è ciò che specifica l'*habitus*; ora la luce oggettiva ha, riguardo all'oggetto ed all'atto, una funzione più formatrice che il richiamo d'intelligibilità. Così la luce tipica definita con le parole *modus definiendi sine omnī materia* caratterizza la metafisica più esattamente, in maniera più formale e decisiva, che la prospettiva di realtà *entitas*, secondo la quale essa considera il reale. D'altro lato, data una certa sfera d'intelligibilità fondamentale, determinata da un richiamo d'intelligibilità che parte dalla cosa, può avvenire che la luce oggettiva ad essa corrispondente si diversifichi in più luci oggettive, specificanti ognuna un sapere tipico; ed in questo caso appare chiaramente la funzione specificatrice della luce oggettiva. Così, per portare l'esempio del Gaetano, la fede, la teologia rivelata e la scienza dei beati appartengono alla stessa sfera d'intelligibilità fondamentale, ma sono distinte in forza della luce oggettiva che a questa sfera corrisponde, la quale si riversifica in *lumen divinum evidens* (per la scienza dei beati), *lumen divinum abstractio ab evidentiā aut in evidentiā* (per la teologia rivelata), e *lumen divinum in evidentiā* (per la fede).

In conclusione, ad ogni richiamo d'intelligibilità deve rispondere una luce oggettiva; ma non sempre essa vi corrisponde allo stesso modo. In alcuni casi infatti lo stesso richiamo d'intelligibilità ha valore specifico, o direttamente, come *entitas* (richiamo d'intelligibilità specificamente metafisico), o conseguentemente alla divisione di un richiamo generico. Così il richiamo d'intelligibilità *quantitas* è generico e si divide in *quantitas continua* e *quantitas discreta*, specificanti rispettivamente la geometria e l'aritmetica. Nel caso che il richiamo d'intelligibilità abbia valore specifico, la luce oggettiva si trova di fronte ad una prospettiva esistente già da parte della cosa; ed appunto secondo questo richiamo (*di prima determinazione*) la realtà si espone alla luce oggettiva specificatrice.

Ma il richiamo d'intelligibilità può anche non avere da solo che un valore generico (è il caso della prospettiva formale *deitas*). In questo caso l'unica determinante specifica dell'oggetto come tale è la luce oggettiva, che non incontra allora nell'oggetto dei contorni circoscriventi campi di realtà specificamente differenti, ma deve essa stessa diversificare il valore generico del richiamo d'intelligibilità uscito dalla cosa, inducendo nell'oggetto medesimo dei richiami di intelligibilità specifici (indotti o *di seconda determinazione*), secondo i quali la realtà le si espone. Ora questi, quando si tratti di un oggetto semplicissimo (tale

*Deus sub ratione deitatis*), si otterranno per un puro riporto, per una proiezione sull'oggetto delle condizioni di conoscenza del soggetto; oggetto formale specificatore della scienza dei beati sarà allora Dio come *visto* e conosciuto con evidenza, mentre per la teologia sarà Dio come *conosciuto*, checchè sia dell'evidenza o meno, e per la fede sarà Dio come *creduto*, senza evidenza. Ma in altri casi i richiami d'intelligibilità di seconda determinazione suppongono certe diversità nell'oggetto stesso; queste però non si differenziano che sotto la presione della luce oggettiva, come rispondenti a punti di vista differenti nella stessa sfera d'intelligibilità fondamentale.

11. - Applicando le nozioni fin qui elaborate al problema dei rapporti fra la filosofia naturale e le scienze della natura (e anzitutto le scienze non matematizzate o empirioschematiche), dovremo dire che tanto l'una quanto le altre rispondono ad un identico richiamo d'intelligibilità, e che, per conseguenza, hanno lo stesso oggetto formale *quod*: *ens sub ratione mobilitatis*. Ma la sfera d'intelligibilità fondamentale così determinata non ha che un'unità generica; essa ammette una differenziazione specifica, poichè contiene la filosofia naturale e le scienze empirioschematiche. Tale differenziazione è precisamente dovuta ad una differente luce oggettiva, luce diminuita e più oscura nelle scienze della natura (dove però si raggiungono i dettagli fenomenici, che nella luce più intensa della filosofia naturale svaniscono).

Si ha dunque a che fare, nei due casi, con un modo di astrarre e di definire che, pur prescindendo solo dalla materia singolare e non dalla materia sensibile, è differente, tendendo nella filosofia naturale all'essere sensibile come intelligibile, mentre nelle scienze di tipo empirioschematico tende all'essere sensibile come osservabile. Si può dire allora che nelle scienze empirioschematiche si ha un *modus definiendi per operationem sensus*, a cui corrisponde un richiamo d'intelligibilità indotto, o di seconda determinazione, che è precisamente la *fenomenicità*. I fenomeni invero non sono cose speciali distinte dalla cose in sè; sono solo l'aspetto che nell'oggetto formale di prima determinazione (*ens sub ratione mobilitatis*), proprio del primo grado d'astrazione (e pertanto anche della filosofia naturale), corrisponde ad un modo di definire e di concettualizzare che procede per risoluzione nel sensibile. L'oggetto formale *quod* di seconda determinazione così caratterizzato potrà dunque definirsi: *ens secundum quod mobile, sub ratione phaenomenalitatis, seu sub modo definiendi per operationem sensus*, oppure: *ens secundum quod mobile sub lumine empiriologico*.

Se invece si tratta di scienze del tipo empiriometrico, non solo è differente la luce oggettiva che caratterizza la filosofia della natura e le scienze in questione, ma anche il richiamo di intelligibilità, l'oggetto formale *quod* di prima determinazione è differente; perchè nelle scienze empiriometriche il richiamo d'intelligibilità è lo stesso che per la matematica, *quantitas*, mentre per la filosofia naturale è *mobilitas*. Abbiamo qui delle scienze che terminano all'oggetto fisico, al reale sensibile; ma la sfera d'intelligibilità fondamentale che è loro propria è allo stesso tempo determinata materialmente in funzione della *mobilitas* e formalmente in funzione della *quantitas*: e perciò il loro oggetto formale *quod*

di prima determinazione è *ens mobile sub ratione quantitatis*, oggetto, come è palese, di scienza media. La luce oggettiva anche qui è empiriologica, e si riferisce ad un modo di definire mediante misure possibili ad effettuarsi attraverso l'operazione dei sensi. Sicchè l'oggetto perfettamente definito è per le scienze empirometriche l'ente mobile, considerato secondo l'intelligibilità propria delle relazioni quantitative, ossia dal punto di vista del dettaglio dei fenomeni misurabili, cioè alla luce di un modo di definire per mezzo delle misure che l'operazione del senso permette di effettuare.

Per abbracciare in una sola formula le sfere della scienza empirica, diremo che il loro oggetto è: *ens mobile, secundum quod mobile aut secundum quod quantum, sub modo definiendi per operationem sensus*.

È ora agevole il definire l'oggetto della filosofia naturale. Il richiamo d'intelligibilità (*ratio formalis quae*) a cui risponde è la mutabilità; la sua luce oggettiva (*ratio formalis sub qua*) è un modo ontologico di analisi e di concettualizzazione, una maniera di astrarre e di definire, che, pur riferendosi al sensibile, mira all'essere intelligibile: ed è questo che la divide dalle scienze della natura. Essa insomma non cerca il dettaglio fenomenico, ma l'essere intelligibile in quanto mobile, o, in altre parole, le differenze dell'essere che, studiando le nature intelligibili incarnate nell'essere sensibile, essa può scoprire, senza allontanarsi dai dati dei sensi. L'oggetto formale proprio della filosofia della natura è dunque: *ens secundum quod mobile, sub modo definiendi per intelligibilem quidditatem (et non per operationem sensus), seu sub lumine ontologico* (46).

12. - Le relazioni strettissime che corrono fra le scienze sperimentalistiche e la filosofia naturale culminano in un fatto, che è allo stesso tempo conferma della loro comune appartenenza al primo grado d'astrazione. Il fatto è questo: che i due tipi di scienza in questione richiedono di completarsi a vicenda.

Le scienze sperimentalistiche invero implicano una tendenza ontologica, ma non la soddisfano, poichè col medesimo atto con cui si rivolgono all'essere (come sensibile), restano discoste da esso (come intelligibile), per limitarsi al fenomeno; ed in questo senso vanno contro l'inclinazione naturale dell'intelligenza. Testimoniano insomma che la natura è conoscibile, ma che esse non la conoscono che imperfettamente. Pertanto, in questa stessa misura, richiedono di essere completate da una conoscenza ontologica del mondo sensibile, dalla filosofia naturale. Non solo ne eccitano e ne approfondiscono il desiderio, ma richiedono di essere da essa completate, non quanto alla loro regola di spiegazione, nè quanto al loro oggetto formale specifico, ma quanto al *termine sul quale* sfociano, ch'è il reale sensibile. Esso, proprio nella sua sensibilità, nella sua mutabilità e corruttibilità, offre all'intelligenza una certa ricchezza intelligibile, che le scienze empiriche non sanno tesoreggiare. E per questo richiedono il completamento della filosofia naturale.

Ma anche la filosofia naturale esige di essere completata dalle scienze em-

(46) *La Philosophie de la Nature*, pag 127-132.

piriche, poichè da sola non ci dona una conoscenza completa della natura sensibile. Sapere completo si ha infatti solo quando conosciamo le ultime differenze specifiche delle cose. Ora le nature specifiche delle cose sensibili non sono l'oggetto della filosofia della natura. Sarebbero oggetto delle scienze della natura, se queste potessero coglierle; ma non possono, chè sono di tipo empiriologico. Però la filosofia naturale porta solo su determinazioni *generiche*, perchè considera le nature corporee dal punto di vista del trascendentale essere in esse incluso. E partecipa perciò alla luce della metafisica. Suo oggetto è la mutabilità ontologica e le formalità presenti nelle nature corporee, in cui lo spirito possa discernere una differenza d'essere (corporeità, quantità ontologicamente presa, qualità, moto, vita, animalità, ecc.). Se non che l'essere sensibile non è completo che nelle nature *specifiche*, che, come tali, sfuggono, nelle loro ultime determinazioni, alla filosofia naturale. Essa dunque da sola non costituisce un sapere completo. È appunto la spiegazione del dettaglio dei fenomeni che sfugge alla filosofia naturale. E per le cose che si trovano al di sotto dell'uomo le ultime spiegazioni restano misteriosamente ammantate in una rete di fenomeni (di segni) attraverso i quali soltanto, e come alla cieca, ci è dato di conoscerle in qualche modo. Questo è precisamente il compito delle scienze empiriche, le quali non sono però filosofiche. E tuttavia la filosofia naturale le richiede, perchè l'oggetto in cui essa termina sia conosciuto in maniera sufficientemente completa.

È da vedere in ciò un segno particolarmente indicativo dell'unità generica che vincola le scienze empiriche e la filosofia naturale. Non sarebbe però esatto ritenere che le scienze siano la base induttiva della filosofia naturale. Esse sono davvero scienze specificamente distinte da questa, ancorchè incomplete senza di essa. Si può dire che il rapporto che le lega con essa è analogo (metaforicamente) al rapporto che corre fra il corpo e l'anima, non nel senso che costituiscono un'unità sostanziale (in questo il paragone è deficiente), ma in quanto l'integrità della realtà da conoscere al primo grado d'astrazione esige il loro mutuo completamento, ed in quanto, come l'anima ed il corpo, differiscono proprio nell'essenza (47).

È logico che tale intima unione si manifesti mediante scambi vitali fra il mondo della filosofia naturale e quello delle scienze empiriche. La filosofia naturale deve, evidentemente, essere fondata su fatti filosofici (48), e sarebbe un errore il pretendere che dei fatti scientifici bruti (non elaborati filosoficamente) entrassero come elementi decisivi in una discussione filosofica. Finchè restano nella luce puramente scientifica, essi non hanno che un significato scientifico. Ma sarebbe del pari un errore il pretendere di costruire una filosofia della natura indipendentemente dai fatti scientifici. Alla metafisica si conviene questa

(47) *La Philosophie de la Nature*, pagine 89-97.

(48) Fatto è, dice il Maritain, una verità esistenziale ben constatata, una connessione di oggetti di concetto data nella realtà e posta di fronte ad uno spirito conoscente, cioè conosciuta e giudicata. Ogni fatto implica per ciò stesso un'attività dello spirito.

Ora l'attività dello spirito non è univoca: essa implica sempre un determinato grado di immaterialità o di astrazione. Quindi i fatti non sono tutti allo stesso livello. Si danno fatti di senso comune, fatti scientifici, fatti matematici, fatti filosofici, ecc. *Les Degrés du Savoir*, pp. 102-106.

indipendenza, alla filosofia naturale no: rischierebbe di diventare una filosofia dell'ignoranza. La filosofia naturale deve usare i fatti scientifici, e non può trascurarli; ma per usarli bene, deve in precedenza sottoporli a trattamento filosofico, traendone appunto il valore filosofico, in essi embrionalmente contenuto. La difficoltà maggiore che un tal lavoro presenti consiste nella distinzione dei fatti dalle teorie (ciò specialmente per le regioni della scienza sottoposte ad elaborazione matematica più integrale); poichè in concreto teoria e fatto sono sempre più o meno mescolati (49).

Non basta. Anche con gli elementi più propriamente teorici, con le entità di ragione che hanno sì gran parte nella costruzione scientifica, specie nella fisico-matematica, la filosofia naturale contrae delle relazioni assai significative, sia in ordine alla sua comunità generica con le scienze, sia in ordine alla sua distinzione pure generica dalla metafisica. Essa ha il dovere di assumere interamente l'apporto delle scienze. Se sui fatti veri e propri, debitamente elaborati, può fondarsi, non può però contrarre relazioni omologhe con le entità di ragione, non può basarsi su di queste per elucidare ontologicamente la natura delle cose: ciò è chiaro. Ma il filosofo della natura ha bisogno dell'immagine, o meglio del *simbolo*, con cui la scienza si rappresenta il mondo, per sostenere la propria immaginazione. Si aggiunga che il contatto con questi simboli lo liberano dalla tentazione di rappresentarsi (come fecero Democrito ed il Descartes) il costitutivo del mondo in modo grossolano, sullo schema delle forme che gli occhi o le mani ci rivelano.

Ad un altro lavoro più interessante ancora possono servire le entità di ragione, le costruzioni mitiche della scienza, cioè alla costruzione di altri *miti*, ma di ordine filosofico: « *Philosophus est aliqualiter philomythes* » (50); per esempio all'interpretazione, nella luce filosofica della teoria ioneorfica, dell'immagine provvisoria che la scienza si fa della microstruttura dell'atomo.

Per questo verso si verifica, tra la filosofia naturale e le scienze empiriometriche, una specie di continuità d'ordine secondario, riguardo all'*immaginazione* (51), la quale dà origine non ad una zona di scienza vera e propria, ma ad una zona di *opinione*, essenzialmente provvisoria e mutevole (52).

Dato l'ondeggiare continuo delle teorie scientifiche, dato inoltre, anzi in primo luogo, il rinnovamento perpetuo delle idee e del linguaggio scientifici, a cagione della scoperta di sempre nuovi fatti reali, la filosofia naturale, per conseguenza della sua esigenza di completamento da parte delle scienze, è soggetta ad una certa legge di invecchiamento e di rinnovazione. Non che muti sostanzialmente (poichè una continuità sostanziale esiste tra la filosofia naturale di Aristotele e la nostra), ma essa deve subire continuamente delle parziali revisioni e rinnovazioni. Ed in questo la filosofia naturale, in quanto scienza, dipende dal tempo assai più che la metafisica. La metafisica è eterna, ed un trattato di metafisica, ancorchè contenga necessariamente delle allusioni allo stato delle scienze

(49) *La Philosophie de la Nature*, pp. 136-140.

(51) *Les Degrés du Savoir*, pp. 359-362.

(50) S. TOMMASO, *In Metaphys.*, lib. I, lct. 3 (ediz. Cathala 55).

(52) *La Philosophie de la Nature*, pagina 140.

ed alle contingenze storiche proprie del tempo in cui fu composto, può attraversare i secoli ed essere attuale nel secolo ventesimo, come nel secolo quarto avanti Cristo. Al contrario un trattato di fisica o di biologia può essere attuale per vent'anni, od anche solo per dieci, o anche meno. Un trattato di filosofia naturale al massimo può vivere quanto un uomo, ed anche questo solo a patto che venga periodicamente aggiornato. Questo appunto per il necessario contatto che la filosofia naturale deve mantenere con le scienze, le quali si rinnovano assai più rapidamente della filosofia (53).

13. - Uno sguardo ancora è necessario dare alle relazioni della filosofia naturale con la *metafisica*. La filosofia naturale non è una parte della metafisica; e nemmeno è una scienza propriamente subalternata alla metafisica. Il suo oggetto è *ens mobile*, e la prospettiva della mutabilità restringe la nozione di ente, non tanto però da fargli perdere il suo carattere analogico e trascendentale. È l'*essere* (in quanto mutabile) ch'è oggetto della filosofia naturale. E perciò essa è ancora una filosofia, ma una filosofia inferiore alla metafisica, e più esattamente una filosofia al primo grado d'astrazione. Due cose ce lo indicano in modo particolare: il fatto che la metafisica non esige di venir completata dalle scienze sperimentali, ed il fatto che le definizioni date dalla metafisica non implicano riferimento all'esperienza sensibile, mentre per la filosofia naturale avviene tutto l'opposto. Filosofia naturale e metafisica, insomma, implicano differenti caratteri fondamentali di tipo generico, cioè appartengono a due tipi generici distinti di scienza (54).

Nonostante la sua inferiorità di fronte alla metafisica, la filosofia naturale ha per noi uomini un'importanza fondamentale, proprio di fronte alla filosofia prima; poichè essa è la prima formazione, la prima differenziazione germinale, attorno alla quale cresceranno tutte le altre parti della filosofia. Noi invero ricaviamo dall'esperienza le nostre idee, anche le più astratte. Per conseguenza il filosofo sulla sua strada incontra prima di tutto il campo dell'*essere mobile*, della filosofia naturale; e, di diritto, se non di fatto e cronologicamente, deve passare attraverso il campo della filosofia naturale, almeno nelle sue determinazioni più generali, prima di arrivare alla metafisica. Sopprimere la filosofia naturale è sopprimere la metafisica come conoscenza dei più alti misteri dell'*essere*. Qui è impegnata la natura stessa del nostro spirito, che non ha contatto immediato con la realtà se non attraverso i sensi; onde nell'ordine della causalità materiale e dispositiva la sapienza *secundum quid* della filosofia naturale, presa almeno nelle sue posizioni prime, è una condizione indispensabile della sapienza pura e semplice, della metafisica.

E, d'altro lato, senza una filosofia naturale che trasmetta al mondo delle scienze dei fenomeni le direttive che vengono dall'alto, la metafisica non potrebbe più esercitare su di esse il suo ufficio di scienza direttrice, ossia non riuscirebbe più ad orientare efficacemente verso una conoscenza di sapienza tutto ciò che

(53) *La Philosophie de la Nature*, pagine 140-141.

(54) *La Philosophie de la Nature*, pagine 112-114.

nelle scienze aspira ad un contatto intelligibile col reale in quanto tale, nè a giudicare e a delimitare il senso ed il significato di tutto ciò che nelle scienze dei fenomeni subisce la regolazione della matematica. Allora la massa ingente e possente delle attività scientifiche, lanciata alla conquista sperimentale e matematica della natura, sarebbe abbandonata senza direzione e senza luce superiore alla legge dell'empirico e del quantitativo, separata totalmente dall'ordine della sapienza: pauroso torrente che avanza nella storia, trascinando seco gli uomini, senza più nulla conoscere della sapienza, nè nell'ordine speculativo, nè nell'ordine pratico (55).

## II.

1. - Accingendoci a dare un cenno valutativo sulla concezione epistemologica del Maritain, che abbiamo esposto sin qui, ci pare anzitutto opportuno rilevare alcuni *caratteri fondamentali*, che ci mettono in mano una prima valutazione d'insieme.

Quantunque non si possa attribuire ad essa un'originalità assoluta (qual'opera filosofica potrebbe del resto rivendicarsi una simile proprietà?), e anzi sia evidente ed in più luoghi proclamata dall'Autore stesso la sua stretta dipendenza dalla tradizione tomista, tuttavia si deve ammettere in essa una vera e propria *originalità*, che le conferisce un'individualità distinta di fronte agli stessi tomisti. Che se, in conformità con questi, il Maritain riconosce sia alle scienze che alla filosofia un valore peculiare (evitando perciò insieme la posizione positivista, che nega, almeno implicitamente, la filosofia, sopravvalutando le scienze, — e la posizione idealista, che le scienze assorbe nella filosofia) e attribuisce alle scienze un valore propriamente teoretico, seppur di grado inferiore (staccandosi perciò da tutti quei pensatori moderni che, in qualsiasi modo, tendono a ridurla a strumento di puro valore pragmatico — si pensi per es. ai pragmatisti appunto, agli empiriocritici, e al Boutroux, al Bergson, al Blondel, al Croce, ecc.); proprio quando si tratta di determinare la natura delle scienze e la loro posizione in rapporto alla filosofia egli si stacca dagli altri tomisti, non nel senso che prenda di proposito una posizione antitetica ad essi, ma nel senso che si sforza di approfondire le posizioni tomiste medesime. È anzi assai significativo il fatto che precisamente quando fa opera originale, il Maritain non faccia che applicare a punti nuovi conclusioni già acquisite nella scuola tomista, come avviene allorchè egli determina la natura delle scienze empiriche applicando la teoria della subalternazione, o le relazioni fra le scienze empiriche e la filosofia naturale, applicando la dottrina degli oggetti formali (56). Le conclusioni a cui egli arriva procedendo in tal modo (concezione della scienza fisico-matematica come scienza media propriamente subalternata alla matematica, e distinzione specifica fra

(55) *La Philosophie de la Nature*, pagine 114-117.

(56) Il che non può non far riflettere sul senso e sulla portata della concezione (or-

mai smarrita da molti moderni) di una filosofia, perenne in quanto opera vivente di tradizione, cioè di collaborazione e di scuola (nel significato più ampio di questa parola).

scienze empiriche e filosofia naturale nell'unità generica del primo grado d'astrazione) gli sono strettamente peculiari.

Non è da misconoscere che a tali conclusioni egli arriva con un processo logico e coerente, si che il suo pensiero è davvero organicamente *unitario*. Esso è rivestito inoltre da quelle doti esteriori di perspicuità e di chiarezza, che formano il migliore ornamento di un lavoro speculativo.

Per tutti questi capi, l'opera del Maritain si presenta come uno dei più notevoli e dei più vasti sforzi compiuti dalla rinata scolastica per venire incontro alle esigenze del mondo moderno: e come tale è meritevole della maggior considerazione, specialmente da parte di quanti sono persuasi trovarsi nell'aurea tradizione della perenne filosofia, donataci dal genio ellenico e sviluppata dal genio cristiano, quel clima salutare di verità ch'è condizione indispensabile di vita per l'intelligenza d'ogni pensatore e per l'intera umanità.

Non che si voglia qui dare di tale opera una valutazione esauriente: chè non lo consente l'indole del presente studio. Ci fermeremo solo ad alcuni rilievi sulle due conclusioni tipicamente proprie del Maritain, che abbiamo enunciato qui sopra.

2. - La concezione della fisica moderna come *scienza media* propriamente subalternata alla matematica, e in conseguenza come indifferente di fronte al carattere di realtà delle entità teoriche da essa costruite, è la più strettamente personale del Maritain.

Sebbene egli svolga questa sua tesi invocando ed applicando principii già elaborati da sommi rappresentanti della scuola tomista, tuttavia non tutti i tomisti sono d'accordo nell'ammettere le sue conclusioni, anzi alcuni le criticano severamente (57).

Un esempio singolarmente rappresentativo è quello del P. P. Hoenen, S. J. (58), che in campo filosofico-naturale e scientifico è un'autorità di

(57) Notiamo però fra gli studi più recenti due consensi, d'indole diversa, con le conclusioni del Maritain. Il P. M. V. LEROY, O. P., *Le savoir spéculatif*, nel volume (*Jacques Maritain. Son œuvre philosophique*), pubblicato da *Revue Thomiste*, XLVIII (1948), pp. 236-327, espone con qualche approfondimento l'aspetto gnoseologico dell'opera del Maritain, e ne loda i risultati. F. AMERIO, chiudendo il suo volume *Epi-stemologia*, Brescia, 1948, trae dalla storia del problema delle scienze una «Conclusione» (pp. 434-443), che concorda con la posizione del Maritain sia quanto alla distinzione fra scienze e filosofia, sia quanto al valore speculativo delle scienze. Questa «Conclusione» appunto è stata oggetto di critiche: cfr. V. ARCIDIACONO S. J., *Ricerche sulla natura e sugli sviluppi dell'E-pistemologia*, in «La Civiltà Cattolica», 1949, IV, pp. 65-75.

(58) P. HOENEN, S. J., *Cosmologia*, Ro-

ma, 1945, 3<sup>a</sup> ediz. Dello stesso Autore sono importanti le comunicazioni fatte ai Congressi tomistici internazionali (*De valore theoriarum physicarum*, in *Acta primi Congressus Thomistici Internationalis*, Roma, 1925, pp. 71-74; *De constitutione corporum*, in *Acta secundi Congressus Thomistici Internationalis*, Roma, 1936, pp. 173-190; *De principio fundamentali neo-positivisimi*, *ibid.*, pp. 367-374), nonchè gli articoli comparsi sulla rivista *«Gregorianum»* (*Utrum propter recentiora experimenta in crystallis admittenda sit vera discontinuitas*, VI, pp. 248-265; *Inquisitiones criticae in theoriā atomicā physico-chimicā eiusque valorem pro philosophia naturali*, VIII, pp. 229-242, IX, pp. 417-442; *In quibus deficiant scientiarum methodus et doctrina*, IX, pp. 443-460; *De origine primorum principiorum scientiae*, XIV, pp. 153-184).

Si può anche vedere F. RENOIRTE, *La philosophie des sciences selon J. Maritain*, in

grande peso. Le posizioni fondamentali di questo studioso di fronte al nostro problema si possono formulare così: le scienze empiriche, compresa la fisica, cercano le cause prossime *reali* delle cose, nè l'applicazione della matematica alla fisica impedisce che la scienza raggiunga le *vere* cause, anzi l'aiuta mirabilmente in questo lavoro; fra la teoria fisica e la teoria filosofica c'è quindi una connessione ed una continuità, che (quando la teoria fisica è esplicativa e dà ragione degli effetti studiati) è almeno analogica; e se si eliminino dalla detta teoria gli elementi superflui (dipendenti dal meccanicismo filosofico che vizia profondamente la scienza dei fisici moderni), che, oltre ad essere inutili di fatto, sono anche nocivi alla teoria stessa, si può arrivare anche ad una continuità propriamente univoca (59); fra le scienze e la filosofia naturale vi è perciò una affinità sì stretta, da potersi asserire che la distinzione reciproca, quantunque fondata sulla diversità delle cause a cui si applicano le scienze (cause prossime) e la filosofia (cause ultime), si ammette per ragioni piuttosto *pratiche* (60), essendo compito delle scienze quello di preparare i dati di esperienza, in base ai quali i principi generalissimi della metafisica possano essere specificati, mediante l'applicazione a casi particolari, arrivando così ad una conoscenza filosofica che non si ferma solo ai principi comuni, ma discende (almeno tendenzialmente) fino ai principi specifici, ed è perciò sempre più perfetta (61).

Si noti che tanto il Maritain quanto lo Hoenen si ritengono fedeli al tomismo, nel raggiungere conclusioni così discordi. Soltanto che il Maritain ammette come acquisita la possibilità di una scienza dei fenomeni che si disinteressi delle loro cause ontologicamente intese, e si sforza di interpretare questa possibilità in base a principi desunti dal tomismo; mentre lo Hoenen ritiene come certo il modo di vedere antico, secondo il quale le scienze empiriche fanno parte della filosofia naturale (62).

3. - Ciò che caratterizza fondamentalmente la posizione del Maritain è, a parer nostro, la sua interpretazione del primo grado d'astrazione. Egli ammette infatti la possibilità di un'analisi empiriologica, che involge solo *indirettamente* e *presuppositivamente* l'ontologicità: gli antichi trascurarono quest'analisi e non conobbero la scienza dei fenomeni come scienza autonoma, ch'è invece la scoperta principale dei moderni in campo epistemologico. Quest'analisi, presa al suo stato puro, cioè antecedentemente ad ogni subalternazione, fa capo, se non comprendiamo male un passo già a'trove citato (63), a una scienza puramente conстатативна, o del *quia est*, la quale non raggiunge il tipo scientifico perfetto

«*Revue néoscolastique de philosophie*», 1933, pp. 96-106; *Eléments de critique des sciences et de cosmologie*, Louvain, 1945

(59) Cfr. *Acta primi Congressus...* pagine 61-74. Un'esposizione a questo riguardo, ampia e corredata da applicazioni a casi concreti, si ha in *Cosmologia*, pagine 319-398.

(60) *Cosmologia*, p. 2.

(61) Cfr. *Acta secundi Congressus...* pp. 174 ss.; *Cosmologia*, pp. 397-398.

(62) Cfr. *Acta secundi Congressus...*, pp. 188-190. Anche più spinto in questa linea è il P. A. FERNANDEZ-ALONSO O. P., *Scientiae et philosophia secundum Sanctum Albertum Magnum*, in «*Angelicum*», XIII, pp. 24-59.

(63) *Les Degrés du Savoir*, pp. 67-69. Cfr. sopra, § 6, in principio.

che subalternandosi ad una scienza del tipo deduttivo. La scienza più diffusa e coltivata dai moderni risulta appunto dalla subalternazione dell'analisi empiriologica alla matematica: ed è la scienza empirometrica, la fisico-matematica.

Ora questa posizione non può essere accettata, ci pare, senza una distinzione. Osserviamo infatti anzitutto che la conoscenza *quia*, ossia nella linea del fatto, è parte essenziale di tutte le scienze umane, e che di per sé sola essa non è sufficiente a determinare due *habitus* scientifici specificamente distinti intorno allo stesso oggetto (64).

Il fatto quindi che al primo grado d'astrazione abbiano luogo delle conoscenze in linea constatativa e delle conoscenze in linea propriamente esplicativa (apodittica nel senso etimologico della parola) non è sufficiente da solo a produrre due specie distinte di sapere. Daltronde la conoscenza *quia*, presa da sola, non può costituire una scienza completa, ma solo l'embrione della scienza (65): e perciò appunto il Maritain insiste tanto (e con perfetta coerenza) sulla necessità della subalternazione. Ma le scienze ch'egli chiama « empirioschematiche » (e che sono il maggior numero delle scienze empiriche — quantunque il nome di scienza evochi per lo più presso i moderni il concetto di fisica e di fisico-matematica) non sono propriamente subalternate alla filosofia della natura. Dunque, secondo lui, non conoscono il *propter quid*. Eppure anche in esse abbiamo la formazione di teorie « esplicative ». Pare dunque necessario ammettere anche in esse, contrariamente al Maritain, una conoscenza *propter quid*, ossia causale, riferentesi alle cause prossime reali delle cose della natura (66).

Se quanto precede è esatto, non si può quindi attribuire all'analisi « empiriologica » in tutta la sua estensione quel carattere di empiricità assoluta che il Maritain pare attribuirle; almeno in parte essa pure si svolge nell'ambito di quella curiosità radicale che vuole sapere *come* le cose stanno di fatto e *perchè* stiano così.

Ma almeno una parte delle scienze, al dire degli stessi scienziati, sarebbe indifferente di fronte al carattere di realtà delle entità teoriche da essa elaborate. Quantunque non sia opportuno insistere unilateralmente su queste affermazioni, potendo esse dipendere da una mentalità filosoficamente errata, sarebbe però leggero trascurarle senz'altro, o negarne a priori l'assunto. La critica delle scienze versa infatti sulle scienze quali esse sono di fatto: e sulle scienze così concepite ha un influsso spesso decisivo la mentalità appunto degli scienziati (67). Se questa mentalità, informata dai principi filosofici derivati dal meccanicismo e sfociati nel positivismo, è andata, per quel che riguarda una data scienza, all'estremo opposto dell'ottimismo degli iniziatori (i quali credettero che la scienza empirica avesse valore filosofico), si è ridotta a praticare un'analisi

(64) Cfr. IOANNES A. S. THOMA, *Logica*, II, q. 25, a. 4 (ediz. Reiser, t. I, p. 791).

(65) *Id., ibid.*, q. 25, a. 4 (ediz. Reiser, t. I, pp. 788 e 791).

(66) Sull'argomento delle cause prossime torneremo tra breve.

(67) Quando si parla delle « scienze » bisogna guardarsi dall'ipostatizzare una

realtà che si verifica solo come *habitus* intellettuale di un determinato gruppo di uomini, anzi, in concreto, di questo o di quell'uomo. Non si dà invero altra scienza fisica che quella dei cultori della fisica; e questa risente fin nel suo intimo dell'ambiente in cui vive e si sviluppa (che è la mentalità dei fisici).

che si restringe alla constatazione pura, e sui dati di essa intreccia un'esegesi matematica che non ha più altro significato intellettuale che quello riferentesi all'intelligibilità matematica inclusa nel dato sensibile, sarebbe errato voler negare il fatto. È invece giusto studiare il vero ambito e il valore di questa scienza, così come ci si presenta. In ciò Maritain ha, ci sembra, un merito indiscutibile.

A nostro parere insomma le scienze dette empiriche non sono omogenee, ma l'empiria stessa ha in esse due gradi distinti. In uno la constatazione è solo inizio per una ricerca causale diminuita, nell'altro la constatazione, sotto forma di misurazione, riveste, entro certi limiti, una purità formale più rigorosa, e non è costituita in scienza vera e propria che a patto di subalternarsi propriamente alla matematica.

4. - Per precisare ed approfondire queste affermazioni, è necessario considerare la teoria scientifica. In ogni scienza umana perfetta, anche nelle più alte, si distinguono due momenti: il momento che chiamiamo aristotelicamente « *epagogico* » (astrattivo), e il momento *esplicativo*. Nelle scienze più alte (e più universali) il primo momento si conclude con l'intuizione astrattiva dell'*essenza* (presa almeno nelle sue note generiche), e il secondo si svolge *deduttivamente* da questo sommo principio certo ed evidente. Nelle scienze inferiori (e più vicine al concreto ed al contingente) il primo momento si conclude con la formulazione di una *legge*, che non è altro che una *descrizione sintetica* dei fatti constatati: pura constatazione, ma involgente un'intelligibilità che la trascende, come giustamente dice il Maritain. La mente umana non s'acqueta però alla descrizione precisa dei fatti: ne vuole il *perchè*. E non potendolo ricavare direttamente dall'oscuro dato dell'esperienza (oscuro, perchè implicato nella materia), cerca d'intuirlo, lanciando l'*ipotesi*. La quale non ha più nulla a vedere col processo epagogico, ma è una specie di intuizione geniale, di divinazione intellettuale, in cui però spesso l'immaginazione creatrice, al servizio dell'intelligenza, ha una funzione capitale. Si suppone cioè che la ragione della legge sia una data costituzione o un dato comportamento della realtà (il quale talvolta può essere di fatto constatato, come la vibrazione del mezzo che spiega le leggi dell'acustica; ma più spesso sfugge alla constatazione diretta); e quindi si deducono dall'ipotesi le *conclusioni*. Se queste, logicamente dedotte, combaciano con i fatti espressi dalle leggi, l'ipotesi è « *verificata* » e passa in *teoria*; in caso contrario, o è falsa, o è da correggere in qualche sua parte. S'intende che tale « *verificazione* » non conferisce di per sè all'ipotesi che una certa *probabilità* di verità (infatti anche da un'ipotesi errata potrebbe accidentalmente seguire una conclusione conforme ai fatti: *ex falso sequitur quodlibet*); ma questa probabilità può venire accresciuta da conferme sperimentali, soprattutto se l'ipotesi serve a prevedere e scoprire nuovi fatti. La gradualità di tale probabilità può avvicinarsi assai alla certezza, e potrebbe anche raggiungerla, qualora si desse un'esperienza cruciale, che comprovasse l'ipotesi.

5. - Si avverte che questo è un modo di procedere comune a *tutte* le scienze naturali, e non solo alla fisico-matematica. In questa scienza la legge è espressa

con una formula matematica, l'ipotesi è posta in termini matematici, e la « verificazione » ne viene fatta per mezzo di una deduzione matematica. Quest'introduzione della matematica nella fisica (che il Maritain spiega in forza della subalternazione della fisica alla matematica) merita la più attenta considerazione.

Una prima introduzione della matematica nella fisica è invece impostata ai fisici dalla *natura* stessa della loro scienza, la quale, appunto in quanto vuol essere scienza dei fatti fisici, ha intrinseca la fondamentale esigenza di una precisione più accurata possibile e di un'assoluta oggettività (o conformità ai fatti). I sensi umani invece sono molto grossolani, ed ha in essi gran gioco la soggettività. Per evitare questi due scogli, si forniscono loro degli strumenti di misura, che permettano la precisione ed assicurino l'oggettività. Tali strumenti servono a rilevare l'aspetto quantitativo dei fenomeni che i sensi ci rivelano anzitutto (ma non esclusivamente) sotto un aspetto qualitativo. Le misure, condotte secondo determinati metodi, forniscono la base per la formulazione della legge; la quale è espressa in termini matematici.

Due osservazioni si possono fare a questo riguardo. Anzitutto i termini con cui è espressa la legge fisica non sono numeri astratti, ma *numeri concreti* (68), cioè non esprimono una quantità assoluta, ma la quantità di qualcosa ben determinato: altro è il numero assolutamente preso nella sua essenza matematica, altro è lo stesso numero considerato in quanto esprimente un volume, o una forza, o una qualsiasi modificazione di una data realtà; ora i termini delle leggi sperimentali della fisica sono espressi appunto in numeri concreti (69). Questo punto, d'importanza a parer nostro capitale, sembra non essere stato preso in considerazione dal Maritain (70).

In secondo luogo i termini con cui sono espresse le leggi (e per conseguenza le leggi medesime) sono necessariamente *approssimativi*, sia perchè le leggi, dovendo essere sintetiche descrizioni dei fatti, sono inevitabilmente schematiche (sono cioè astratte, mentre i fatti sono concreti), sia soprattutto perchè le misurazioni, anche se spinte all'estremo limite della precisione, devono sempre limitarsi ad una certa approssimazione e sottostare a certe convenzioni pratiche arbitrarie. In questa imperfezione congenita dell'osservazione fisica, e nella conseguente indefinita possibilità di perfezione, è da vedere una delle radici del modo di progredire della fisica, la quale spesso, anzichè per evoluzione, progredisce per rivoluzione.

(68) « Numerus est duplex; scilicet numerus simplex vel absolutus, ut duo et tria et quattuor; et numerus qui est in rebus numeratis, ut duo homines et duo equi » S. TOMMASO, *Summa Theologica*, I, q. 30, a. 1, ad 4. Il primo è detto numero numerante, il secondo è detto numero numerato: IOANNES A S. THOMA, *Logica*, II, p. 15, a. 2 (ediz. Reiser, t. I, p. 552); il primo è il numero astratto, la pura idea matematica, il secondo è il numero concreto che si trova nelle cose soggette a quantità: HOENEN, *Cosmologia*, p. 232.

(69) Una questione fondamentale a que-

sto riguardo è quella sulla possibilità e sul valore dell'espressione di realtà non strettamente quantitative in termini quantitativi: la misurabilità delle qualità: cfr. HOENEN, *Cosmologia*, pp. 176-195 e 488-497; vedere anche B. VAN HAGENS, *Sur la distinction entre la qualité et la quantité*, in « Salesianum », IX (1947), p. 437. Non è possibile dare una soluzione completa del problema del valore dell'applicazione della matematica alla fisica senza risolvere questa questione.

(70) Cfr. RENOIRTE, *Éléments...*, pagine 121-122.

La prima introduzione della matematica nella fisica è evidentemente solo *strumentale*: prova ne sia il fatto che i termini delle leggi che ne risultano sono numeri concreti, in cui il valore numerico è ordinato alla espressione quanto più è possibile esatta di una realtà non necessariamente (e quindi *non essenzialmente*) numerica. Fin qui dunque non si può ancor parlare di una subalternazione della fisica alla matematica (ci troviamo ancora nella pura constatazione). Di subalternazione si parla solo entrando nella parte *teorica* (o *esplicativa*) della fisica.

Ora qui è opportuno rilevare che la complessità del dato sperimentale (espresso in termini numerici concreti, e perciò complessi, aventi cioè un aspetto strettamente numerico ed un aspetto non strettamente numerico) fa capo logicamente ad una duplicità di teorie. Se l'interesse degli studiosi si accentra di più sul *contenuto* delle leggi fisiche (sul loro aspetto più strettamente fisico) la teoria che ne deriverà sarà ancora posta in termini matematici, ma la matematica continuerà ad avere in essa funzione puramente strumentale, mentre la ricerca sarà rivolta anche qui alle cause prossime dei fenomeni.

È però possibile astrarre maggiormente dal contenuto fisico delle leggi, e considerare in esse principalmente la *forma* (il loro aspetto più strettamente matematico). La teoria allora si rivolgerà alla legalità matematica come tale dei fenomeni fisici, cioè all'intelligibilità matematica da essi inclusa; attrarrà cioè i fatti fisici (le leggi fisiche) nella sfera dell'intelligibilità matematica, e si costituirà in scienza media, formalmente matematica e solo materialmente fisica. A questa specie di teorie soltanto, non a tutte le teorie fisiche, si applica tutto quello che il Maritain acutamente dice della scienza fisico-matematica.

Dal nostro punto di vista, dunque, la stessa fisica si distingue in due settori nettamente differenti, in uno dei quali la matematica entra con funzione strumentale (come entra, al dire del Maritain stesso, anche in altri settori delle scienze empiriche): e questa parte ha comunanza di natura e d'intenti con tutte le altre scienze empiriche; nell'altro invece entra con la funzione formatrice propria delle scienze subalternanti: e questa parte non è più fisica (ed empirica) che materialmente, e perciò si disinteressa del carattere di realtà delle entità teoriche da essa elaborate.

Crediamo che questa distinzione dia la chiave per interpretare rettamente il pensiero del Maritain (il quale, con i fisici moderni, ha insistito quasi esclusivamente sulla fisica formalmente matematizzata) e il pensiero dei suoi oppositori (i quali considerano esclusivamente la fisica che potremmo chiamare empirica, o sperimentale per antonomasia).

In realtà le due parti della fisica che noi abbiamo distinto si compenetrano e si svolgono a fianco a fianco (ed è naturale, poichè la « fisico-matematica » è materialmente fisica). Il distinguere qual parte di essa sia nell'ambito della fisica che abbiamo chiamato sperimentale per eccellenza, e quale nella « fisico-matematica » è un lavoro da compiersi caso per caso dal critico delle scienze.

\* \* \*

Come si vede, quello che abbiamo detto fin qui, eccetto l'insistenza sulla ricerca causale nelle scienze « empirioschematiche », più che una critica è un'accentuazione, che non ci stacca, crediamo, dalle posizioni del Maritain, e che ci pare anzi fondata su vari accenni ch'egli fa qua e là, pur senza svilupparli (71).

6. - La dottrina maritainiana della distinzione specifica fra scienze (« empirioschematiche » — quelle « empiriometriche » sono fuor di questione, appartenendo all'intelligibilità matematica) e filosofia naturale ha pure avuto dei critici. Qualcuno ha detto infatti: la distinzione specifica fra le scienze si fonda sulla diversa astrazione oggettiva formale. Ora la diversità di quest'astrazione è connessa con la diversa dipendenza dalle condizioni proprie della materia. Ma da una parte l'astrazione dalla materia individuale è la minima astrazione possibile, e d'altra parte ogni cosa sensibile, in quanto sensibile, è attingibile, intellettualmente, solo per mezzo di quest'astrazione, nè sarebbe più colta, in quanto sensibile, per mezzo di un'astrazione più alta. Dunque non si danno internamente al primo grado d'astrazione altri gradi specificamente distinti (72).

Ci sembra che questa critica sia alquanto sommaria (73), e non risponda alla cura con cui il Maritain distingue fra il *terminus a quo* ed il *terminus ad quem* della scienza. Procedendo su questa linea, si dovrebbe negare anche la distinzione specifica fra l'aritmetica e la geometria, che è invece comunemente ammessa dagli scolastici (74). Del resto è pure dottrina della scuola tomista quella che in linea generale afferma i tre gradi d'astrazione fondare tre *generi* di scienze, sotto cui sono comprese scienze specificamente distinte. Questa distinzione specifica è fondata sull'« *accessus ad determinatum gradum immaterialitatis* » (*terminus ad quem*), che può essere specificamente diverso, pur essendo all'interno dell'unità generica di un identico « *recessus a materia* » (grado d'astrazione: *terminus a quo*) (75).

(71) Per es. l'insistenza sulla *subordinazione organica* delle scienze empirioschematiche alla filosofia naturale (*La Philosophie de la Nature*, pp. 104-108), accentuata per le scienze empirioschematiche più alte (*Les Degrés du Savoir*, pp. 387-393); e ancora la diversità di atteggiamento della fisica teorica (matematica) e della fisica sperimentale (di laboratorio), accennata in *Réflexions sur l'Intelligence...*, p. 230 nota 1 in fine.

(72) Così il P. A. FERNANDEZ-ALONSO, nell'art. cit., in « *Angelicum* » XIII, p. 39 ss., ove il Maritain è nominato col solo appellativo di « *modernus quidam insignis auctor* », e la sua soluzione viene severamente criticata (« *talem interpretationem nullatenus esse admittendam* »).

(73) Essa è inoltre contraria esplicitamente alla sentenza comune fra i neoscolastici (cfr. FERNANDEZ-ALONSO, art. cit. in « *Angelicum* », XIII, p. 27). Lo stesso P. Hoenen, che pure asserisce la distinzione fra scienze e filosofia naturale doversi ammettere « *propter rationes potius practicas* » (*Cosmologia*, p. 2), ivi stesso ne accenna però « *fundamentum quoddam theoreticum* », che si risolve in una diversità di oggetti formali.

(74) Cfr. CAIETANUS, in *Iam*, q. 1, a. 3, IOANNES A S. THOMA, *Logica*, II P., q. 27, a. 1 (ediz. Reiser, t. I, p. 825).

(75) IOANNES A S. THOMA, *Logica*, II P., q. 27, a. 1 (ediz. Reiser, t. I, pp. 820 e 825): ivi si dice che « ... non solum sumitur ratio formalis et specifica scientiarum

7. - Tutta la questione si riduce a vedere se negli oggetti d'astrazione fisica abbia luogo un diverso « *accessus ad determinatum gradum immaterialitatis* » che fondi la differenziazione specifica delle scienze naturali (« empiriche ») dalla filosofia. Il Maritain l'ha dimostrato esaurientemente, ci pare, dal suo punto di vista; ed anche in ciò egli è perfettamente coerente a se stesso. Per noi invece (poichè, supposto che quanto si è detto delle scienze sia conforme a verità, queste si rivolgono alla ricerca delle sue cause prossime della realtà fisica) il problema verterà sul senso e sul valore della distinzione fra le cause prossime e le cause remote.

Ma una difficoltà preliminare mette in dubbio la legittimità della questione come noi l'abbiamo formulata: il concetto di causa non è un concetto *strettamente filosofico* (altri dice *metafisico*)? E pertanto, ha senso il parlare di un interesse causale delle scienze (76), o non è lo stesso che ridurle a filosofia?

Se questa difficoltà ha valore, il nostro sforzo di distinguere le scienze dalla filosofia in base alla diversa ricerca causale si risolve in una patente contraddizione.

Crediamo però di poter rispondere che il concetto filosofico di causa è senza dubbio un concetto strettamente filosofico: ma che il debole dell'obiezione sta nel supporre gratuitamente che esista solo un concetto filosofico di causa. È vero che la nozione di causa, condotta alla purezza formale di « *principium influens esse* », è filosofica, anzi metafisica; ma donde viene radicalmente, se non dall'esercizio spontaneo della ragione, che è presupposto ad ogni filosofia, e che permea inevitabilmente tutto il pensiero umano? Dunque il termine « causa », anche se usato nel senso volgare corrente, ha un contenuto *ontologico*, sia pure confuso. Perciò crediamo di poter ritenere che si possa parlare fondamentalmente di cause reali anche fuori della filosofia (77). E se diciamo che le scienze empiriche (« empirioschematiche ») s'interessano delle cause *prossime*, intendiamo solo che lo scienziato può con diritto, cioè senza uscire dal suo campo, affermare che A è causa di B. Non potrà invece dire se A è causa *prossima* di B, la distinzione fra cause prossime e cause remote essendo d'indole metafisica.

Ciò posto, veniamo alla nostra questione. Si ammette comunemente una *gradualità* nell'ordine delle cause. S'intende, che non parliamo qui delle cause intrinseche delle cose (materiale e formale), le quali, essendo costitutivi fondamentali (e quindi ultimi) degli esseri corporei, sono di dominio esclusivamente filosofico. Parliamo invece delle cause *estrinseche* (efficiente e finale), intese nel

*ex recessu a materia, sed ex accessu ad determinatum gradum immaterialitatis, quo obiectum aliquod determinate deputatur et redditur intelligibile*; e si soggiunge anche un esempio tolto proprio dall'astrazione di grado fisico: « *Et similiter Philosophia et Medicina duplex scientia est, quia licet utraque abstrahat a materia singulari, tamen magis concernit materiam corpus ut sanandum quam corpus mobile ut sic* ».

(76) Si noti che l'obiezione non impugna la possibilità che la scienza, nella sua opera di investigazione, trovi delle entità che sono *di fatto* le cause dei fenomeni osservati; impugna solo la possibilità che la scienza possa affermare con competenza che questa data entità trovata sia la causa del tale o tale altro fatto.

(77) Una trattazione ottima sul diverso contenuto del concetto di causa ha il Maritain in *Les Degrés du Savoir*, pp. 293-302.

senso più vasto, le quali ammettono evidentemente una gerarchia, come ricaviamo dalla più elementare riflessione sull'esperienza d'ogni giorno.

Lo domanda che ci si pone è questa: alla gerarchia delle cause corrisponde una gradualità di maggiore o minore intelligibilità? Ci pare di sì; e la ragione è che le cause più alte sono anche più universali e più astratte, quelle più prossime ai fatti sono più particolari e maggiormente implicate nella materia. È per questo che alla formazione della filosofia (scienza delle cause ultime) è sufficiente un'esperienza più elementare e sommaria, mentre alla formazione delle altre scienze della natura (scienze delle cause prossime) si richiede una minuziosa e particolareggiata accuratezza di osservazione e di esperimenti, retta da una speciale metodologia; onde tali scienze si dicono appunto empiriche o sperimentali (non evidentemente in senso esclusivo, ma certo in senso eminenti).

Il diverso interesse per le cause prossime (scienze) e per le cause remote o ultime (filosofia) fonda quindi in seno al primo grado d'astrazione un diverso « *accessus ad determinatum gradum intelligibilitatis* » e quindi due sfere ben determinate di intelligibilità (di « scibilità ») reciprocamente distinte; per cui le scienze della natura sono realmente distinte dalla filosofia naturale, e proprio nel loro essere di scienze (nella loro intelligibilità).

Sebbene dunque noi dissentiamo dal Maritain, in quanto annettiamo alle scienze empiriche un interesse propriamente (anche se inferiormente) causale, siamo perfettamente d'accordo con lui nel distinguere nettamente queste scienze dalla filosofia naturale.

8. - Nel determinare ulteriormente il grado di intelligibilità proprio della filosofia naturale ci pare invece di dove dissentire alquanto dal Maritain. Egli invero ritiene che la filosofia naturale si trovi puramente e semplicemente al primo grado d'astrazione, e le attribuisce inoltre una priorità cronologica di diritto sulla metafisica, talchè non è possibile assurgere alla conoscenza metafisica, se prima non si passa attraverso le posizioni fondamentali della filosofia naturale.

A noi pare invece si debba dire che non ci è possibile fare della filosofia naturale, se non passiamo prima attraverso la metafisica; col che non si vuol dire che la filosofia naturale presupponga la metafisica come scienza formata e completa, ma che presupponga alla propria costituzione in scienza perfetta almeno *talune posizioni metafisiche fondamentali*. Un'analisi accurata delle entità esplicative impiegate dalla filosofia naturale ci rivela infatti che esse sono di ordine nettamente metafisico. Basti per tutti l'esempio della nozioni di *materia* e di *forma*, che in tutta la filosofia naturale (sia degli esseri inanimati che dei viventi) hanno funzione fondamentale, e che non possono assolutamente penetrarsi se non attraverso i concetti metafisici di *potenza* e di *atto*.

Qual è dunque il grado d'intelligibilità proprio della filosofia naturale? In altri termini: qual è la sua posizione di fronte alla metafisica?

Rifacciamoci alla dottrina degli oggetti formali. Quando si dice che i tre gradi d'astrazione hanno come rispettivo oggetto *ens mobile*, *ens quantum*, ed *ens*, essi vengono caratterizzati, a parer nostro, solo *materialmente*. Si ha infatti che l'oggetto *ens mobile* può essere considerato anche nella sua intelligibilità

quantitativa (*ens mobile secundum quod quantum*); preso da solo dunque esso può dare il fondamento a *più ordini* (almeno a due ordini) diversi di considerazione, ossia può fondare *più oggetti formali*. Analogamente si può dire degli altri due oggetti. Ciò che differenzia formalmente i tre gradi d'astrazione ci sembra essere la *reduplicazione* della caratteristica generico-materiale: *ens mobile secundum quod mobile*, *ens quantum secundum quod quantum*, ed *ens secundum quod ens*.

Dunque le scienze empiriche, che certo sono puramente al primo grado d'astrazione, hanno come oggetto *ens mobile secundum quod mobile*, e la loro luce oggettiva è l'intelligibilità propria delle cause prossime: *sub luce proximarum causarum*. La filosofia naturale ha essa pure come suo oggetto fondamentale (diciamo: materiale) *ens mobile*; dunque materialmente si trova al primo grado d'astrazione. Ma nell'ente mutabile essa non cerca la mutabilità come tale; essa cerca le *cause ultime*, i fondamenti ontologici dell'ente mutabile, cioè ne analizza i caratteri entitativi strettamente intesi: *ens mobile secundum quod ens*, *sub lumine ultimarum causarum*, *seu sub lumine metaphysico*. Si risolve cioè in un'analisi metafisica del mondo fisico, ossia in una metafisica *applicata* al mondo fisico.

Il che non vuol dire che la filosofia naturale si confonda con la metafisica. Anzitutto la metafisica non è la scienza dell'ente mutabile, ma dell'ente, cioè di *ogni ente*. Cosicchè l'ente mobile entra in essa solo come uno degli analogati, in cui essa non cerca nulla di più di quello che può trovarsi negli altri analogati: le condizioni generali dell'ente, le sue proprietà trascendentali, la sua divisione categoriale. Vale a dire che la mutabilità stessa, caratterizzante l'oggetto materiale della filosofia naturale, cade sotto la considerazione della metafisica solamente come espressione di un carattere che si trova anche fuori della natura sensibile, e che nella natura sensibile è, se così si può dire, più accentuato: la non-necessità-assoluta, la *contingenza*, fondata sulla limitatezza, sulla dipendenza o *abalietà* competente ad ogni essere creato, ed espressa metafisicamente nella composizione reale di atto e di potenza.

In secondo luogo la metafisica non dipende *di diritto* dall'esperienza del mondo sensibile: le basta qualsiasi esperienza, poichè ogni esperienza implica l'*ente*, e pertanto è sufficiente a fornire il suo oggetto. Quindi, se, per ipotesi, l'uomo fosse capace di un'autoesperienza non implicante l'altro in quanto tale, questa sarebbe *di diritto* sufficiente a fondare una metafisica vera. La filosofia della natura invece (lo dice anche il suo nome) dipende *materialmente* dalla conoscenza del mondo sensibile, in modo tale che senza di questa essa è impossibile, mancandole appunto l'oggetto materiale.

La filosofia naturale è dunque distinta dalla metafisica, ma legata ad essa strettamente, poichè *partecipa alla luce propria dell'intelligibilità metafisica*. Questo spiega perchè la sua formazione storicamente si sia avuta solo in un clima metafisico propizio.

La sua *distinzione* dalle scienze naturali brilla dunque di nuova luce; come pure la sua *indipendenza* eminente da esse: indipendenza che riflette la superiorità indiscutibile del certo sul probabile, ma che non toglie, d'altro lato, la

*comunicazione vitale* che la unisce alle scienze, e su cui giustamente il Maritain insiste, quantunque con un'accentuazione evidentemente più marcata, dato che egli ammette una comunità più stretta della filosofia naturale con le scienze (comunità d'*identità* generica).

\* \* \*

In conclusione l'opera del Maritain ci appare fondamentalmente da accettarsi. Le accentuazioni critiche che noi abbiamo creduto di poter muovere alla sua soluzione non hanno per lo più nulla di originale, ma svolgono, come abbiamo già notato, spunti ch'egli semina e non sviluppa. Ciò vale anche per quest'ultima parte, in cui abbiamo insistito soprattutto sull'*ontologicità* dell'analisi filosofica della natura sensibile.

Come si vede, abbiamo cercato di mettere a profitto pensieri e suggerimenti tratti dal tesoro della speculazione del nostro Autore, desiderosi, come lui, di avvicinarci, secondo il nostro potere, all'Eterna Verità.

NICOLO' MARIA LOSS, S. D. B.

## INTORNO ALLE CONCLUSIONI DELLA PRIMA SEZIONE DEL CONGRESSO DI PEDAGOGIA DI SANTANDER

Queste conclusioni della Prima Sezione del Congresso Internazionale di Pedagogia di Santander, il cui scopo era di presentare i « fondamenti filosofici e teologici dell'Educazione », sono state una vera conquista nel campo della Pedagogia, se non proprio come novità nella teoria pedagogica, certamente come precisazione ed integrazione di concetti, e, anzi, come sistemazione dei medesimi.

Si è sentita nella discussione una notevole convergenza dei diversi interlocutori verso certi punti già conquistati della teoria pedagogica, ricavati dalla dottrina filosofica di san Tommaso e perfettamente concordi con gli insegnamenti dell'Enciclica « *Divini Illius Magistri* » di Pio XI.

I progressi, le esplicitazioni che si sono fatte, derivano logicamente da quei principi tomisti e pontifici, e, come si vedrà, sono d'accordo con le migliori tradizioni filosofiche e teologiche.

Non si è voluto allargare molto il campo delle affermazioni, ed i Congressisti di questa Prima Sezione si sono limitati ad esaminare e precisare i fattori sostanziali del problema e dell'azione educativa, come sono il soggetto, il fine, gli agenti, e il fatto stesso dell'educazione. Tutti questi punti sono stati considerati e fissati secondo quella Pedagogia perenne ed immutabile che è valevole per ogni tempo e luogo. Così furono anche aggiunte parecchie altre questioni che si crederanno opportune e necessarie, date le particolari condizioni della società attuale e dell'educazione della gioventù dei nostri giorni.

Passiamo, senz'altro, ad un breve commento delle sei prime conclusioni, giudicate fondamentali, per considerare poi gli altri tre punti raccomandati come degni di speciali riguardi da parte degli educatori.

**PRIMA PROPOSIZIONE.** — « **Riconosciamo che l'ambiente pedagogico della nostra epoca è di confusione e disorientamento per mancanza di principi chiari e validi nei problemi più fondamentali.** »

Questa *Proposizione* è, evidentemente, un capo di accusa contro i pedagogisti e una constatazione sfavorevole alla Pedagogia stessa, sia come scienza che come arte, e questo si riflette inevitabilmente nella stessa educazione. Infatti,

chiunque si metta a studiare Pedagogia, non potrà non sentire una profonda impressione di confusionismo perfino negli elementi più sostanziali e più fondamentali del problema educativo.

Questa confusione e conseguente smarrimento si nota soprattutto nella determinazione chiara e inequivoca degli stessi *fini dell'educazione*, ciò che è, certamente, uno smarrimento non soltanto nel sapere pedagogico — qualunque esso sia —, ma anche, — e questo è più grave —, nell'azione educativa, con gravissime conseguenze per la riuscita finale della formazione degli educandi. Ognuno vede, infatti, che sempre sarà cosa incerta, e perciò, quasi totalmente inefficace, un'educazione realizzata da un educatore che non abbia chiari e ben fissi in mente i fini che deve raggiungere colla sua azione educativa. Sarebbe il caso di uno che comincia a camminare ignorando la metà a cui deve arrivare.

Oltre alla incertezza e alla confusione nei riguardi del fine dell'educazione, si deve notare identica confusione nello stesso punto di partenza, cioè, intorno *al soggetto* che dev'essere educato.

Benchè si dica comunemente che si deve educare « tutto l'uomo », ripetendo così la nota frase di Montaigne, oggi si fondano ancora pedagogie sull'educazione dell'uomo operaio, dell'uomo militare, economico, tecnico, ecc., come saggiamente viene notato dal De Hovre nella sua magistrale opera pedagogica.

E che cosa si deve dire di quella struttura religiosa della personalità umana, che pedagogisti anche non cattolici, come Spranger, non possono non riconoscere e raccomandare agli educatori?

In questo punto la confusione aumenta ancora più se si trasporta la questione alla sfera del soprannaturale nella vita umana, e si discende a determinare quali sono gli agenti responsabili della formazione religiosa degli allievi. Altrettanto si dica riguardo a questi stessi *agenti*, ed anzitutto, alla questione di competenza e di giurisdizione in materia di educazione. Di fronte al diritto della famiglia, diritto innegabile e così bene fondato nella tradizione giuridica e storica dei popoli, perfino tra i selvaggi, sorge la smisurata pretesa dello Stato al monopolio scolastico. Simile situazione si nota rispetto ai diritti e doveri della Chiesa in materia educativa, diritti e doveri derivati da un mandato divino, chiaro e solenne, consegnato nei Vangeli, che Essa sempre ha affermato e difeso contro tutti attraverso i secoli.

Di questa confusione soffre la stessa *forma* dell'Educazione, cioè la perfezione acquistata nel processo educativo; perfezione che molti pedagogisti limitano quasi ai valori puramente materiali, sociali, o terreni della persona e della vita umana, mentre si dovrebbe tenere conto soprattutto dei valori spirituali dell'uomo dovendosi estendere alla perfezione cristiana soprannaturale, che è un postulato della condizione storica dell'uomo attuale.

Considerati questi elementi della pratica educativa, e constata in essi la più profonda ed esasperante confusione, nessuno si deve meravigliare di vedere che la stessa confusione si riveli nel campo della teoria e della scienza della Educazione, la « Pedagogia ». Basti ricordare che alcuni la vogliono soltanto *arte*, altri la fanno *scienza*; come molto controverso sia il suo rapporto colla filo-

sofia; come anzi, nello stesso campo della scienza, si disputi quale sia la sua natura, la sua estensione, i suoi limiti.

I Congressisti di Santander hanno constatato questa confusione e disorientamento ed hanno formulato voti perchè si stabiliscano principi chiari e validi in questi problemi, che sono fondamentali per la Pedagogia e per la stessa Educazione. È questo, precisamente, che si è tentato di fare, almeno nelle linee principali, con le presenti conclusioni.

**SECONDA PROPOSIZIONE.** — «È urgente fare una revisione dei capisaldi della Pedagogia moderna, anzitutto quella dei naturalisti, perchè l'educazione fondata sulla mera natura è insufficiente per raggiungere la piena perfezione dell'uomo».

In questa *Proposizione* si prese di mira principalmente la teoria pedagogica dei naturalisti, non soltanto perchè il loro errore si manifesta in mille forme negli studi di Pedagogia, ma ancora più perchè si riflette in un modo assai accentuato nell'educazione moderna. Essa è responsabile delle principali deviazioni della gioventù, fino alla perdita dello stesso senso morale della vita. Nessuno nega che l'educazione debba fondarsi sulla natura umana; ma quando consideriamo la natura umana come fondamento dell'educazione, s'intende in un senso molto ristretto e determinato. Dobbiamo anzitutto fare due grandi distinzioni: in primo luogo dobbiamo riconoscere con rammarico che la natura umana è oggi preda di grande corruzione. Non possiamo affatto fondare una teoria educativa secondo le esigenze cieche della natura, perchè in esse si fanno sentire fortemente le voci stridenti della malizia a cui la portò il peccato originale, voci che tutti dovrebbero riconoscere almeno dagli effetti.

Questa natura è ancora più offuscata dall'influenza dei vizi personali di ognuno, e dall'influenza deleteria dell'ambiente sociale. Entro questa concezione naturalista un sociologismo esagerato continua a pretendere che la natura e la società, la cui corruzione in fondo si misconosce, sia il punto di partenza e il punto di arrivo, il tipo dell'educazione: con ciò si otterrà soltanto una società altrettanto corrotta quanto la società attuale.

L'altra distinzione che si deve avere sotto gli occhi, è che l'uomo attuale non è costituito oggi in una condizione di vita e azione meramente naturali. Senza appellare subito alla Teologia o scienza della Rivelazione cristiana, si dovrebbe, almeno, riconoscere l'esistenza storica del Cristianesimo, che da quasi venti secoli ripete e proclama il domma dell'elevazione dell'uomo allo stato soprannaturale e considera questa dottrina come regolatrice della vita umana. Questo stato di vita soprannaturale non è una condizione o una situazione statica, ma piuttosto dinamica; non un fatto storico passato e compiuto in epoche remote, ma un evento di perfetta attualità, perenne ed eterno, come perenne ed eterno è Iddio che l'ha realizzato.

Questa attualità dell'elevazione soprannaturale dell'uomo penetra tutta la natura umana in ognuna delle sue energie psichiche e morali, nelle sue azioni, nei destini della vita, di modo che per l'uomo cristiano non vi è assolutamente

altra maniera di operare e di vivere, se non quella di operare e di vivere soprannaturalmente. Ora, essendo l'educazione una preparazione o un'adeguazione dell'uomo alla sua azione e alla sua vita, questa educazione non può fare a meno di essere anche soprannaturale. Perciò il naturalismo pedagogico sarà sempre una teoria incompleta, oltre che erronea, e pertanto insufficiente ed incapace di fare sì che l'uomo raggiunga la sua piena perfezione.

A ragione quindi, e con piena opportunità, i Congressisti hanno votato in questa Prima Sezione una mozione di condanna contro il naturalismo pedagogico, da parecchio tempo già condannato dai Pontefici e dai pedagogisti cristiani. È stato utile e opportuno rinnovare questa condanna perchè, ancora nei nostri giorni, la maggior parte degli errori pedagogici hanno origine e vanno a finire nella teoria naturalista.

**TERZA PROPOSIZIONE. — « Soltanto una Pedagogia che tenga conto dell'aspetto scientifico, filosofico e teologico del problema educativo, senza omettere l'esperienza storica, può costituire una vera ed integrale Scienza dell'Educazione ».**

Questa *Proposizione*, come si vede, è l'unica di carattere propriamente epistemologico, la quale determina gli elementi costitutivi di un vero ed integrale sapere pedagogico. In certo modo si fissa la sua natura; sebbene la lasci ancora fuori dei limiti stretti di una qualunque specie di scienza, come quella delle scienze positive (chiamate scienze per antonomasia), della scienza filosofica e teologica ed anche della stessa storia. Lasciando adunque ai pedagogisti la soluzione del problema dell'unità e della omogeneità di una Pedagogia così costituita, si volle affermare ed esigere che nel sapere pedagogico non manchino né i dati della scienza positiva, né quelli della filosofia, né quelli della teologia, né si dimentichino quelli dell'esperienza storica.

Come si vede, si condanna qui di un sol colpo tanto il naturalismo pedagogico (già condannato nella *Proposizione* precedente), coll'affermare l'esigenza dei dati della Rivelazione cristiana, cioè soprannaturale, quanto si condanna l'assenza dei principi filosofici, che riduce la pedagogia alle sole leggi delle scienze positive o alle regole e precetti dell'arte educativa. Rimane pure escluso il filosofismo pedagogico, perchè si esigono concetti scientifici e teologici. Si riprova finalmente il disprezzo dei dati della esperienza storica, contro colui che volesse costruire una teoria pedagogica aprioristica e quasi indipendente dalle realtà oggettive dell'azione e del vivere umano contingente, e molte volte conosciute soltanto « a posteriori » alla luce dei fatti stessi.

Per conseguenza si tengono in conto, in modo positivo e concreto, tutti i contributi giustificatamente validi delle scienze positive, come la Biologia, la Psicologia sperimentale, e la stessa Sociologia, in tutto quello che queste scienze possono contenere di veramente pedagogico.

Si può costruire con questi dati debitamente organizzati, quello che si potrebbe chiamare una *Pedagogia scientifica*, non completa ed integrale, come scienza dell'Educazione, ma come un contributo che le scienze, nello stato attuale,

possono offrire alla Pedagogia ed all'Educazione. Nello stesso modo si può organizzare sistematicamente una *Filosofia dell'Educazione*, costituita dal complesso dei principi filosofici che esprimono gli aspetti filosofici del problema educativo, in quanto specificamente filosofici.

Parimenti in questo stesso Congresso noi abbiamo avuto occasione di proporre e giustificare uno schema delle linee fondamentali di una *Teologia dell'Educazione*, che raccolga dal patrimonio della Rivelazione cristiana le novità che la Teologia può offrire alla Pedagogia, sia in rapporto al fatto stesso dell'educazione, sia riguardo ai suoi fattori, cioè il *soggetto*, i *fini*, gli *agenti* ed i *mezzi*, e la stessa *forma* dell'educazione.

Non hanno voluto i Congressisti in questa *Proposizione* deliberare sopra l'unità e omogeneità di questo sapere pedagogico, come già abbiamo notato, ma rimane molto chiaramente sottinteso, come dalla discussione apparve, che essi ammettevano la possibilità e anzi la necessità di questa unità e omogeneità della Pedagogia, in forza di un *oggetto formale*, che quasi per tutti è l'*educabilità dell'essere umano*, come esigenza storica prima, e filosofica dopo. Alla luce di questo oggetto formale, il pedagogista raccoglie tutti i dati teorici che si riferiscono all'educazione, qualunque sia la loro provenienza, li rielabora, li organizza e li riduce così ad un vero ed esclusivo contenuto della Pedagogia, come scienza integrale dell'educazione.

**QUARTA PROPOSIZIONE. — Il punto di partenza di tutto il problema educativo e il fondamento della sua soluzione è la persona umana, considerata nella sua realtà storica, affinchè raggiunga la maturità necessaria per vivere ed operare secondo le esigenze del suo destino naturale e soprannaturale ».**

In questa breve *Proposizione* si concentrano due elementi molto importanti del problema educativo e della sua relativa soluzione: il problema del soggetto e quello dei fini dell'educazione. Quanto all'elemento soggetto non c'è bisogno d'insistere, perchè nei brevi commenti alle *Proposizioni* anteriori già abbiamo messo in rilievo la persona umana come soggetto dell'educazione, in contrapposizione ad una concezione unilaterale e frammentaria e troppo analitica della causa materiale dell'educazione o di tutto quello che nell'uomo vi è di educabile. Abbiamo anche aggiunto che questa persona umana dev'essere considerata nella sua realtà storica, cioè alla dipendenza di tutte le ingiunzioni contingenti che le sopravvennero nella storia dell'umanità, in special modo dalle esigenze che il Cristianesimo ha portato alla vita, alle azioni e ai destini dell'uomo. Con ciò vogliamo dire che il soggetto dell'educazione, come ben ha detto Pio XI è *l'uomo integrale, spirito unito al corpo in unità di natura, in tutte le sue facoltà, naturali e soprannaturali, come ce lo mostrano la ragione e la Rivelazione*. (Enc. *Divini Illius Magistri*).

Riguardo ai fini dell'educazione c'è per il contrario, molto da precisare, cosa che hanno fatto in poche parole, i Congressisti formulando questa *Proposizione*. Avviene infatti, non di rado, di leggere nei manuali di educazione e

sentire nelle discussioni pedagogiche, espressioni e concetti che lasciano una grande confusione nella mente dei lettori o ascoltatori, intorno al fine diretto e immediato dell'educazione. Si confonde infatti il fine dell'educazione col fine della vita umana, e non si fa conto di distinguere che una cosa è dire e riconoscere che il fine dell'educazione dev'essere ordinato e in perfetta armonia col fine della vita, ed altra cosa è dire, più o meno chiaramente, che ambedue i fini si identificano, designando come termine dell'educazione il termine stesso della vita.

Che l'educazione duri tutta la vita è purtroppo per molti una triste realtà. Molti infatti arrivano alla morte senza che si possano dire educati, per mancanza, ad esempio, di coscienza morale ben formata o di carattere, ma questa non è la norma giusta imposta dalla Pedagogia.

In questo problema non si fa questione di durata; tutta la questione si pone intorno alla stessa natura dell'atto e del processo educativo, che deve tendere a formare poco per volta l'uomo educato e possibilmente, come vogliamo sperare, in un'epoca che coincida con la pienezza del suo sviluppo e permetta di usare rettamente di tutti i suoi valori umani in tutto il corso della vita.

È in questo senso che si parlò nella presente *Proposizione*, di « maturità necessaria per vivere e operare secondo le esigenze del suo destino naturale e soprannaturale ».

Con questi termini si estese il concetto del fine dell'educazione ad una adeguazione dei valori umani al destino naturale e soprannaturale dell'uomo. Ma non si dice con questo che il fine dell'educazione sia immediatamente la consecuzione di questo destino, perchè tra il termine dell'educazione, quando cioè si deve dare l'uomo per educato, ed il termine della vita, in cui si raggiunge il destino naturale e soprannaturale, vi è uno spazio più o meno grande di vita e di attività umana, nella quale precisamente si adoperano e si fanno fruttificare i valori ottenuti coll'educazione. Non fa meraviglia adunque se avviene che un uomo, che abbia raggiunto il fine della sua educazione non raggiunga positivamente e felicemente i destini della sua vita; come pure può accadere che uno raggiunga il destino della sua vita, e la santità stessa, senza che si possa considerare integralmente educato, cioè che abbia sviluppato tutte le sue energie e tutti i valori umani.

**QUINTA PROPOSIZIONE. — « L'opera dell'Educazione benchè per diversi titoli, compete in perfetta armonia alla Famiglia, alla Chiesa, allo Stato, che si servono anche della Scuola per compiere la loro rispettiva missione educatrice ».**

In questa *Proposizione*, più che presentare i tre competitori e interessati nell'educazione, per altro già conosciuti, cioè la Famiglia, la Chiesa e lo Stato, si è voluto riaffermare la legittimità di questa trilogia chiamando l'attenzione sui diversi titoli delle loro rispettive incombenze, e anche sulla possibile e necessaria armonia di attività educativa.

Non furono messi qui esplicitamente questi titoli di diritto naturale o positivo, benchè si trovassero ben presenti alla mente dei Congressisti gli insegnamenti di Pio XI nella sua famosa Enciclica *Divini Illius Magistri*.

Come ottimamente ha espresso il Pontefice, l'educazione della gioventù compete innanzitutto alla famiglia per diritto naturale, ormai riconosciuto da quasi tutte le legislazioni civili, con rarissime eccezioni più pratiche che teoriche in qualche Stato moderno. Compete alla Chiesa per una specie di diritto naturale, fondato nella missione quasi materna che Essa ha verso l'umanità, e anche per diritto positivo divino, secondo la parola esplicita di Nostro Signor Gesù Cristo nel Santo Vangelo.

Il diritto proprio e fondamentale dello Stato ad intervenire nella educazione della gioventù rimane attenuato e qualche volta negato, da certi pedagogisti e in qualche Congresso di Pedagogia, forse con carattere piuttosto di reazione alle indebite ingerenze e violente usurpazioni del diritto della Famiglia e della Chiesa. Ma oggi questo diritto è apertamente riconosciuto da molti giuristi e pedagogisti, come pure fu riconosciuto dallo stesso Pio XI nella citata Enciclica e recentemente dall'attuale Pontefice Pio XII in una sua allocuzione ai Congressisti della « Unione Cattolica Insegnanti Medi ».

Nello stesso modo e con uguale rettitudine con cui fu riconosciuto il diritto dello Stato ad intervenire nell'educazione, in virtù della sua missione fondamentale di vegliare per il bene comune della Società, con questa stessa sicurezza e onestà si richiede che questi poteri e competenze siano esercitati in piena armonia, come molto bene ha illustrato e raccomandato lo stesso Pio XI nella citata Enciclica.

Però non si creda che, richiamata l'attenzione dei Congressisti per queste tre entità che quasi si condividono la competenza della missione educativa, si dimentichi un'altra entità che, soprattutto ai nostri giorni, non soltanto pretende attrarre a se stessa tutti i diritti e capacità per educare, ma bensì da molti pedagogisti viene collocata in primo piano nell'azione educativa: voglio dire *la Scuola*.

La Scuola infatti non deve essere considerata nella stessa linea di attribuzione delle responsabilità e capacità educative, cosicchè si possa mettere accanto alla Chiesa, allo Stato e alla Famiglia, in parità di situazione e di competenza. Poichè mentre quelle tre società primitive hanno il diritto e il dovere di vegliare per l'educazione dell'essere umano, fin dalla nascita, la scuola si presenterà solo molto dopo, quando una di quelle società, o anche le tre insieme, ricorreranno ad essa come ad un'istituzione o strumento sociale di riconosciuta utilità o anche di necessità pratica, ma sempre come strumento ministeriale e istituzione delegata, che riceve dunque i suoi poteri e competenze dalle autorità che la crearono e che di essa vogliono servirsi.

SESTA PROPOSIZIONE. — « **Un autentica e completa educazione deve realizzare l'idea dell'uomo in tutte le sue dimensioni individuali e sociali, naturali e soprannaturali fino a raggiungere il tipo del *Civis Christianus* ».**

La presente *Proposizione*, come facilmente si intuisce, si aggira intorno al concetto filosofico di *forma* dell'educazione, cioè di quella perfezione umana che, immediatamente e precisamente, si deve ottenere per mezzo e in ragione del processo educativo. Bisogna riconoscere che nella determinazione di questo concetto di *forma* dell'educazione, si nota una delle maggiori confusioni della teoria pedagogica, come sopra abbiamo accennato.

Qui si parla di una autentica e completa educazione. Perciò si tratta esplicitamente e precisamente dell'azione educativa, presa in senso rigorosamente formale, ossia in quello che ha di specifico e caratteristico come processo di formazione umana in ordine alla sua attività. Pertanto l'effetto che si deve aspettare da questa autentica educazione è, precisamente, una perfezione umana che realizzzi il fine proprio e diretto dell'educazione.

Orbene, questo fine dell'educazione viene qui espresso come l'ideale dell'uomo in tutte le sue dimensioni di attività « individuali e sociali », « naturali e soprannaturali ». Non si è voluto indicare di nuovo il fine della educazione ma piuttosto insistere, in modo più esplicito, sulla vasta estensione che deve prendere questa perfezione educativa per arrivare totalmente alla sua attuazione: perciò si parlò di tutte le dimensioni dell'uomo, sia come individuo, sia come cittadino. Infatti, un'autentica e completa educazione deve provvedere all'uomo un grado di perfezione, che gli renda possibile un pieno sfruttamento dei valori umani relativi a tutte le esigenze della vita: anzitutto del suo essere personale in ordine alla conoscenza, agli affetti, ed alle azioni, e, in secondo luogo, a tutte le sue relazioni con l'ambiente sociale in cui egli deve vivere.

Inoltre si volle accentuare esplicitamente la differenza che esiste tra i due ordini in cui si realizza il vivere umano, il naturale e il soprannaturale: ognuno di essi ricchissimo in possibilità ed esigenze di attività umane. È qui il punto preciso in cui l'essere umano, pur restando nella sua posizione nell'ordine della natura, si slancia negli sconfinati spazi dell'ordine della Grazia. Allora, e soltanto allora, l'uomo, veramente e integralmente educato, raggiunge il tipo dell'« uomo cristiano » nella meravigliosa sintesi del « *civis Christianus* », atto a attuare in tutta la sua estensione, e profondità il compito che Dio creatore gli ha assegnato nei suoi eterni e onniscienti disegni.

Perciò per raggiungere questo altissimo destino, bisogna riconoscere che l'educazione assolutamente necessaria e proporzionata è solo una educazione allo stesso tempo naturale e soprannaturale, con tutti gli ideali e mezzi e i metodi che le sono propri, qual è l'educazione cristiana. Allora si capirà la ragione dell'insistenza con cui i pedagogisti cristiani e cattolici secondo le direttive dei pontefici proclamano e difendono un'educazione vera e integralmente cristiana, cosa che i Congressisti di Santander, sebbene non l'abbiano espressa chiaramente nel programma, avevano profondamente e rigorosamente stampata nei loro animi.

\* \* \*

Queste furono le *Proposizioni* fondamentali e sostanziali per il problema educativo che si son volute fissare ed esprimere nella Prima Sezione di questo Congresso, e che, come si è potuto vedere, abbiamo cercato di commentare modestamente, almeno nei punti più rilevanti.

Oltre a queste *Proposizioni* — e con la stessa discrezione ed equilibrio — si sono volute aggiungere tre *Raccomandazioni* che incidono sui punti giudicati più opportuni e quasi necessari per un'educazione adeguata ai bisogni dell'epoca attuale.

Si riferiscono esse alla questione economico-professionale, alla questione civico-politica e alla questione delle relazioni internazionali.

**RACCOMANDAZIONE PRIMA.** — «**Si riconosce che un'educazione veramente cristiana esige l'adeguata preparazione dell'educando per l'adempimento di tutti i suoi futuri doveri economico-professionali. In conseguenza esige conoscimento delle nozioni fondamentali della dottrina sociale della Chiesa come sono quelle di giustizia, carità e proprietà, e la formazione di abiti sociali di fratellanza, equità e cooperazione».**

Che la questione sociale nel suo aspetto economico e professionale sia uno dei problemi più assillanti del momento, non c'è nessuno che non lo senta. Meritava dunque una speciale attenzione da parte dei Congressisti, dato che l'educazione cristiana deve pure adeguarsi alle esigenze di ogni tempo e luogo. Ora, dal punto di vista propriamente educativo, quello che interessa è una educazione illuminata e diretta dalle « nozioni fondamentali » che devono regolarla e darle adeguata soluzione. I Congressisti, senza misconoscere il valore di altri concetti economici e piani di azione sociale, hanno considerato la dottrina sociale della Chiesa sulla « giustizia, carità, lavoro e proprietà », come la più indicata per la soluzione di così assillante problema. Ed in questo i Congressisti sono in piena ragione e attualità. Infatti, se c'è un assunto di ordine sociale sul quale la Chiesa non cessa di richiamare l'attenzione e proclamare i suoi insegnamenti, è proprio questo della questione economico-professionale. Ci basti ricordare le famose Encicliche di Leone XIII, di Pio XI, e i ripetuti Messaggi dell'attuale Pontefice.

Discendendo su di un terreno più pratico e pedagogico, si è voluto inculcare e raccomandare agli educatori una speciale attenzione per la « formazione di abiti sociali di fratellanza, equità e cooperazione ». È questa una trilogia molto significativa e feconda di ottimi e salutari effetti per l'armonia e la prosperità sociale.

Infatti, una vita sociale basata soltanto su concetti dell'interesse materiale e di una stretta e fredda giustizia, e che non arrivi a illuminarsi e riscaldarsi alla luce della carità cristiana, generatrice della vera fratellanza, non raggiun-

gerà mai una definitiva armonia e pace economico-sociale. Parimenti si deve curare la formazione dei giovani allo spirito di equità, al rispetto dei diritti di tutti e specialmente di coloro che possono dipendere da altri, come subalterni e operai. Questa fu giudicata condizione necessaria per la soluzione teoretica, e soprattutto pratica, di questo problema.

Preparino dunque gli educatori la gioventù a questo spirito di mutua cooperazione tra le diverse classi sociali e tra gli stessi individui in qualunque condizione e situazione si venissero a trovare; insegnino lo spirito di generosità, di interesse per il prossimo e anche di sacrificio di qualche cosa di personale, e questo sarà uno dei migliori servizi che si possono prestare all'attuale società.

**RACCOMANDAZIONE SECONDA.** — « **Riconosce ugualmente che è necessaria l'educazione politica, cioè l'abilitazione della gioventù per conoscere, rispettare e amare e servire la propria patria secondo le costanti storiche di ogni nazionalità, quando non si oppongono allo spirito del Cristianesimo.** »

Dal testo si vede come questa raccomandazione si riferisca all'agitata questione politica, non certamente per risolverla nelle alte sfere dell'organizzazione giuridica della società; ma per trattarla in senso pedagogico ed educativo. Infatti, la deplorata confusione che regna nei domini della Pedagogia, raggiunge anche il problema pedagogico dell'educazione politica, oggi soprattutto che la società umana offre un panorama fortemente contrastato dalle più diverse e opposte forme di governo, di programmi e di partiti. Al fianco di nazioni governate da un regime rigorosamente totalitario e si direbbe tirannico, se ne trovano altre che tendono, almeno nel loro spirito e nelle loro sfrenate esigenze, alla più assoluta e inammissibile libertà.

Si aggiunga a tutto questo i tentativi che fanno gli stessi politici e statisti per trovare una nuova forma di governo nel piano internazionale, la quale, rispettando il concetto e lo spirito di vera nazionalità, permetta tuttavia una più ampia possibilità di movimento e intercambio tra i diversi popoli.

Si può bene immaginare quale sia l'atteggiamento mentale della gioventù nell'apprendere e apprezzare debitamente la situazione politica della propria nazione, per offrirle l'opportuna e obbligatoria cooperazione.

E si osservi che se la questione si dibatte sul terreno politico della vita sociale, molto più si discute sul terreno delle idee, vale a dire delle dottrine. È per questo che nel Congresso si volle considerare soprattutto l'aspetto dottrinale della questione, riconoscendo da una parte quello che potremmo chiamare le « costanti storiche » di ogni nazionalità relative alle contingenze dei tempi e delle nazioni; ma d'altra parte richiamando l'attenzione sull'aspetto immutabile e assoluto dello spirito sociale del Cristianesimo e condannando così qualche dottrina politica che si opponga a questo stesso spirito.

Si auguravano i Congressisti che una ben condotta ed efficace politica potesse portare i giovani a conoscere, rispettare e servire la patria, per evitare tanto un esagerato e stretto patriottismo, fondato piuttosto su preconcetti ed impressioni

superficiali ed erronee, quanto questo allarmante indifferentismo e quasi disprezzo, che si incomincia a notare nella gioventù dei nostri giorni per gli interessi e i bisogni della propria patria.

**RACCOMANDAZIONE TERZA.** — « Riconosce che dinanzi ai mutamenti importanti che si prevedono nei rapporti sociali, internazionali, soprattutto come conseguenza dei nuovi progressi della scienza e della tecnica, è urgente la cooperazione degli educatori di tutti i popoli per dare una struttura all'educazione in modo da rendere possibile la mutua comprensione e la convenienza pacifica di tutti gli uomini sul fondamento del rispetto alla dignità della persona umana ».

Questa idea dell'educazione politica si allarga qui in una visione più ampia della convivenza armonica di tutti i popoli. Mai, come ai giorni nostri, si è sentito tanto il problema della pacificazione e armonia tra tutte le genti. Gli straordinari e meravigliosi mezzi di comunicazione che facilitano il passaggio da un paese all'altro e più ancora la diffusione delle notizie tra i popoli, e d'altra parte, in un senso tristemente negativo, il succedersi di due tremende guerre in così breve spazio di tempo, hanno dato origine, nella coscienza dei popoli, ad una ansia di pace e di armonia che stà dominando in primo luogo l'animo degli stessi dirigenti.

È nota l'insistente « raccomandazione » che sta facendo l'U.N.E.S.C.O. a tutti i centri di educazione e a tutte le istituzioni, che in qualche modo possono influire sulla formazione della gioventù, per riuscire a creare una « coscienza internazionale » di mutua comprensione e di amicizia tra i popoli, riconoscendo tutto quello che c'è in essi di buono e degno di merito. Si arrivò persino a consigliare che si omettano nei testi di storia per gli allievi quelle pagine che ricordano incresciosi fatti passati e risentimenti ancora presenti.

Non si volle mettere esplicitamente come fondamento di questo intento di educazione, la carità cristiana che certo da sè potrebbe nel suo sviluppo dettare leggi di vera amicizia fraterna; si addusse soltanto come fondamento il rispetto alla dignità della persona umana.

Siamo contenti di vedere concludersi queste *Raccomandazioni e Proposizioni* alla luce della fratellanza tra i popoli, che certamente raggiungerebbe la sua vera ed efficace realtà se tutta l'educazione si attuasse alla luce dei principi eterni del Cristianesimo nel quale si trova l'amore vero e la vera pace per gli individui e le nazioni.

Ora ci resta solo da formulare voti più ferventi affinchè questi concetti elaborati attraverso le lunghe discussioni dei Congressisti non si riducano ad un'eco lontano di un evento che passò, ma bensì rimangano sempre vivi e vibranti nell'animo degli educatori. Questo sarebbe già una grande ricompensa e una grande prova della riuscita del Congresso Internazionale di Pedagogia di Santander.

C. LEONCIO DA SILVA, S. D. B.

# ATTIVITÀ DELL'ISTITUTO DI PSICOLOGIA SPERIMENTALE del Pontificio Ateneo Salesiano

Nell'anno accademico 1948-1949 l'Istituto di Psicologia Sperimentale del Pontificio Ateneo Salesiano ha continuato a svolgere, con ritmo sempre crescente, le sue attività, ed ha dato un ampio contributo di studio informativo e formativo e anche di ricerche originali, ispirandosi sempre ad un duplice scopo, cioè a quello didattico dell'insegnamento e a quello della ricerca scientifica.

Per l'assolvimento del primo compito è stata tenuta una numerosa serie di corsi, alcuni istituzionali di formazione, altri metodologici di avviamento per i giovani studiosi, ed altri ancora di specializzazione e approfondimento. Sono stati tenuti questi corsi:

- 1) Un *Corso fondamentale di Psicologia Sperimentale*, nel quale viene data un'ampia informazione su tutto il campo della Psicologia moderna (corso annuale, Prof. D. Mario Viglietti).
- 2) Corso di *Psicologia del fanciullo e dell'adolescente* (annuale, Prof. D. G. Lorenzini).
- 3) Corso di *Caratterologia e di Tipologia* nel quale è stata data, con finalità pratiche e pedagogiche, un'esposizione delle concezioni caratterologiche moderne e dei risultati raggiunti nelle varie ricerche compiute ai nostri giorni nello studio dell'individu-  
lità umana (corso quadriennale, Prof. D. G. Lorenzini).
- 4) Corso di *Psicologia religiosa del fanciullo e dell'adolescente* con particolari riferimenti alla Catechetica (quadriennale, Prof. D. G. Lorenzini).
- 5) Corso teorico-pratico sulla *Metodologia dell'applicazione dei « Mental Tests »* (quadriennale, Prof. D. M. Viglietti).
- 6) Corso metodologico di *Esercizi sperimentali di Laboratorio* (corso semestrale, Prof. D. M. Viglietti).
- 7) Un corso di *Esercitazioni pratiche* sull'analisi psicologica delle principali manifestazioni della vita istintiva nell'uomo.

Oltre queste attività di insegnamento, è stata di notevole interesse e utilità l'attività svolta dal *Seminario di Psicologia*. In rapporto specialmente con i lavori compiuti nelle esercitazioni pratiche, sono state tenute una quindicina di riunioni, alle quali intervenivano ordinariamente una ventina di partecipanti tra studenti e altri studiosi, particolarmente interessati per i problemi della Psicologia. Tali riunioni, presiedute dal Direttore dell'Istituto

di Psicologia, Prof. D. G. Lorenzini, presentavano un certo carattere di familiarità che affiatava intimamente i partecipanti in un comune sforzo di collaborazione ed erano animate dal vivo entusiasmo con cui i giovani studiosi affrontavano e indagavano i problemi che si venivano proponendo. In ciascuna riunione uno dei partecipanti, precedentemente incaricato, teneva una relazione della durata di circa mezz'ora. Seguiva poi la conversazione e la discussione a cui partecipavano liberamente gli intervenuti. Tali discussioni, svolte in un clima di grande serenità, si sono dimostrate molto fruttuose per gli scambi di idee, per gli schiarimenti di particolari difficoltà, e per lo sforzo comune e la collaborazione nell'indagare sempre più a fondo e sotto molteplici aspetti i vari problemi proposti.

#### ARGOMENTO DELLE RIUNIONI

Presentiamo un breve esposto degli argomenti trattati nelle riunioni; alcuni di essi impegnarono, per la loro trattazione, più riunioni.

1º Argomento. — Aprendo il ciclo delle riunioni del Seminario, nella prima riunione il Prof. D. G. LORENZINI riferisce sul tema *Psicologia e scuola*. Basandosi sul materiale documentario raccolto in una recente inchiesta compiuta dal « Bureau International d'Education » di Ginevra, mette in evidenza il grande sviluppo raggiunto in molti Paesi dai servizi resi dalla Psicologia in favore della scuola, tanto che si è ormai coniato il neologismo di « Psicologia Scolastica ». Essa infatti disimpegna numerosi compiti in servizio della scuola, cioè :

a) contribuisce a dare all'educatore una conoscenza più profonda del giovanetto, rivelandone l'animo e lo svilupparsi delle funzioni psichiche;

b) fa sì che l'educazione e l'istruzione siano sempre più adatte all'indole e alle capacità dei giovanetti. In parecchie Nazioni infatti, mediante l'applicazione dei « Mental Tests » e dei metodi tecnici ed esatti della Psicologia odierna si creano le « classi omogenee », in cui cioè gli alunni sono circa dello stesso livello di sviluppo mentale e di capacità.

c) Aiuta molto nella selezione dei fanciulli anormali, cioè di quei fanciulli i quali, o perchè sono di carattere difficile, o di insufficiente sviluppo mentale, o psicopatici, non possono seguire le classi comuni e devono essere ritirati in scuole o istituti educativi speciali.

d) Presta infine la sua collaborazione per l'orientamento scolastico-professionale.

2º Argomento: *Le forze istintive ed i meccanismi incoscienti nell'uomo*.

Relatore MARIO MIDALI. Premessa una breve visione storica degli istinti e dell'incosciente, considerati specialmente nelle loro relazioni con la vita psichica cosciente ordinaria, viene esaminato in sintesi tutto il vasto campo delle tendenze, studiate nei loro rapporti con l'azione e il substrato endotimico quale viene presentato dai sentimenti primitivi. Sono analizzati i molteplici meccanismi psichici, con cui si svolge la vita conoscitiva, affettiva e dell'azione e che restano normalmente nell'incosciente. Sono quindi prospettati i principali influssi dell'incosciente sul comportamento umano. L'esposizione dà l'opportunità per diversi richiami pratici e per applicazioni pedagogiche, mettendo in rilievo, per esempio, come nell'educando nulla sfugga e si perda e che anche ciò che per il momento passa inavvertito e resta incosciente, può, in successive età della vita, affiorare alla coscienza e determinare certi atteggiamenti della condotta individuale.

3º Argomento: *Gli istinti come forze plasmatici dei costitutivi della personalità umana*. Relatore ALBERTO BARACCO. All'inizio è presentata una visione orientativa degli istinti, considerati in rapporto con la personalità. Assumendo l'istinto in senso piuttosto

generale e vasto, sono analizzate la sua efficienza e le sue principali manifestazioni durante i periodi della fanciullezza e dell'adolescenza e vengono poste in rilievo le sue funzioni nella vita umana: particolarmente nella formazione dell'uomo in rapporto alla volontà, alla vita affettiva e all'intelligenza, traendo argomento dalle conclusioni raggiunte dalle ricerche moderne. La personalità non è considerata direttamente nella sua struttura di unità e di totalità, ma vengono piuttosto esaminati gli elementi costitutivi. Considerando quindi il meccanismo psicologico dell'evoluzione degli istinti e vedendolo sotto gli aspetti particolari della caducità e plasticità di certi istinti e della possibilità di fissare l'istinto nelle abitudini, sono ricavate le conclusioni pedagogico-pratiche dei modi con cui valorizzare gli istinti come mezzo formatore della personalità del giovane.

Seguono una serie di riunioni in cui sono studiate alcune manifestazioni e forme particolari dell'istinto sociale.

**4º Argomento: La socialità come istinto e la sua psicogenesi nell'età evolutiva.** Relatore MILAN STANISLAO DURICA. Sono brevemente esposte le teorie principali sull'origine e sulla natura delle tendenze sociali nell'uomo e sono poi sottoposte ad un succinto esame critico. Il relatore dimostra insostenibili e inadeguate le spiegazioni della socialità concepita come effetto del fatto sociale (Evolutionismo, Sociologismo moderno, Behaviorismo e Materialismo), o concepita come istinto, secondario derivato (Freud, Challaye, McDougall, ecc.) e conclude riconoscendo nella tendenza sociale dell'uomo un istinto primario, fondamentale, profondamente connesso con il fenomeno vitale stesso. Accenna quindi alle differenze profonde, che esistono tra i fenomeni di gregarietà degli animali e la socialità, che è specificamente umana. L'istinto di socialità viene presentato come strutturato dai fattori interno-individuali (il substrato organico-fisiologico, la struttura psichica e le altre forme istintive) e da quelli esterno-ambientali (l'ambiente materiale-cosmico, e quello psicologico-sociale). Concludendo sono messe in rilievo le diverse modalità, che assume questo istinto delle diverse fasi dell'età evolutiva, cioè:

- a) nell'infanzia: la sociabilità e la socievolezza;
- b) nella fanciullezza: la tendenza al gruppo e la simpatia sensitivo-affettiva;
- c) nell'adolescenza, dopo una crisi di socialità, si verifica una socialità cosciente, attraverso la simpatia affettivo-morale, all'amore e all'amicizia.

**5º Argomento: Punti di analisi psicologica sulla simpatia in rapporto all'amore e all'amicizia.** Il relatore, FRANCISCO GOYENECHEA, procede anzitutto ad una precisazione, proponendo un concetto di simpatia, che sia aderente all'esperienza vitale e distinguendo questo fenomeno istintivo affettivo da altri fenomeni, ai quali talora piuttosto equivocamente viene applicato il nome di simpatia. Concepisce perciò la simpatia come un'attrazione incosciente, con fondamento istintivo, verso una persona, attrazione che spinge l'individuo a cercare la presenza della persona simpatica e produce nell'individuo un sentimento di piacere più o meno vago. Espone quindi i risultati di un suo studio di analisi sulla natura e sulla struttura psicologica della simpatia e ne indica il fondamento in una forma di istinto sociale e in particolari strutture della vita affettiva. La psicogenesi della simpatia è studiata mediante la descrizione della sua fenomenologia durante l'età evolutiva e specialmente nell'adolescenza. In particolare rilievo sono messi alcuni punti riguardanti i rapporti tra la simpatia, l'amore e l'amicizia.

**6º Argomento: L'istinto di imitazione. Sua psicogenesi e sua fenomenologia nel fanciullo e dell'adolescente.** Il relatore BLANDIMIRO MINARDI, dopo un breve inquadramento sulle varie forme degli istinti sociali, tratta delle teorie che riguardano la natura dell'imitazione, indica i contributi che l'imitazione dà alle attività individuali e sociali della vita umana ed espone ampiamente vari punti sulla psicogenesi dell'imitazione nell'età evolutiva, descrivendone le varie forme e la fenomenologia.

*7º Argomento: Punti di analisi psicologica sulla curiosità considerata come forma istintiva del conoscere umano.* Il relatore EMILIO VALLEBUONA, dopo aver presentata una rapida visione sulla fenomenologia generale della curiosità, ne analizza la struttura; la considera prima nelle sue forme istintive, poi nel suo elemento intellettuale, rappresentato specialmente dall'interesse. È presentato inoltre uno studio fenomenologico del sorgere e dello svilupparsi della curiosità durante l'età evolutiva. Le varie forme della curiosità, le sue proprietà, il suo oggetto sono studiati particolarmente in rapporto alle varie fasi dell'età evolutiva, focalizzando specialmente la caratteristica « età dei perché » nella fanciullezza e le manifestazioni della curiosità dell'adolescente, date dall'attrattiva per le letture, per la conoscenza dei grandi problemi della vita, della natura e del pensiero.

*8º Argomento: Il gioco considerato come particolare forma dell'attività istintiva e analizzato nelle sue principali manifestazioni nell'età giovanile.* In questa relazione, svolta in più adunanze, il relatore, NICOLA PALUMBI, dopo aver presentata una visione generale sopra le principali teorie esplicative della natura del gioco e averne tentata una spiegazione sulla base degli elementi istintivi, espone gli interessanti risultati che egli stesso ha raccolto in una ricerca, compiuta su circa un centinaio di giovani, in rapporto al gioco del calcio, mettendo in luce i fattori psichici, che animano questo gioco e lo rendono tanto avvincente per la gioventù.

*9º Argomento: Le tendenze e l'ambiente.* Il relatore Dott. ROSARIO VACCARO, tratta delle relazioni che esistono tra l'ambiente e le tendenze in rapporto alla formazione della socialità nell'uomo. La trattazione di questo argomento occupò varie adunanze. Premessa un'acuta analisi psicologica sulla natura delle tendenze e sui rapporti tra le tendenze e la vita affettiva nell'uomo, il relatore procede allo studio dell'ambiente sociale, considerandolo specialmente nella sua efficienza sulla vita umana. Mette così in luce l'evolversi delle tendenze nell'uomo e i loro processi di socializzazione. Questi processi vengono poi studiati con cura particolare nell'adolescenza, quando il giovanetto soffre talora di crisi di socialità, e affronta il problema della sua entrata nella società.

*10º Argomento: L'immaginazione creatrice nell'adolescenza.* Relatore VLADIMIRO HYRY-NYSZYN. Dopo uno sguardo sintetico sulle varie strutture e sulla manifestazioni generali dell'immaginazione creatrice, il relatore passa ad analizzare la fenomenologia dell'immaginazione nell'adolescente, considerandola specialmente nei fenomeni della contemplazione del proprio « io », nella concezione che il giovanetto si forma dell'ambiente, nel godimento che prova nella contemplazione delle bellezze della natura, e conclude discutendo il problema se si possa dire che l'adolescente, nel lavoro della sua immaginazione creatrice, sia artista.

*11º Argomento: Sul concetto di degenerazione.* Questa relazione, tenuta dal Prof. Dottor CARLO FERARIO, docente di Psichiatria dell'Università degli Studi di Torino, ha chiuso il ciclo delle riunioni di Psicologia di quest'anno. Il relatore ha illustrato, attraverso ad una dotta e interessante esposizione storica il maturare del concetto di degenerazione presso le varie scuole psichiatriche. Viene presentato lo psichiatra francese B. Morel come il primo che ha elaborato e sviluppato il concetto di « degenerazione » e che ha avuto il merito di mettere in evidenza la grande importanza che ha in psichiatria il fattore costituzionale per molte malattie mentali. Il Morel ha prospettato una classificazione delle degenerazioni umane, divise in sei grandi gruppi. Un'osservazione critica del Dott. Ferrio rileva però come solo all'ultimo gruppo, cioè a quello delle degenerazioni collegate con le influenze ereditarie, si conviene più propriamente il concetto di degenerazione.

Dopo l'opera del Morel viene illustrata criticamente quella di un altro grande psichiatra francese, V. Magnan, il quale, abbandonando i principi spiritualistici del Morel e impostandosi invece sui principi evoluzionistici del progressivo miglioramento delle gene-

razioni mediante le loro trasformazioni, poneva il concetto di degenerazione nell'arresto o nel retrocedere di questo processo evolutivo delle generazioni, in seguito specialmente ai disequilibri funzionali del sistema nervoso. Con l'elaborazione della concezione dei « degenerati superiori », i quali accanto alle doti e qualità degenerate, ne avrebbero di quelle evolute e perfezionate in modo eccellente, il Magnan preparava in certo modo la strada al maturare delle note dottrine del Lombroso sul « delinquente nato », riconoscibile dalle « stigmate degenerative » e sull'uomo di genio ». Le dottrine lombrosiane sono state in breve tempo superate. Il concetto di degenerazione viene ora da molti studiosi assimilato a quello di ereditarietà e a quella di malattia a base costituzionale. Il relatore conclude accentuando l'attuale incertezza e imprecisione nell'uso psichiatrico di questo concetto e affermando l'opportunità di eliminare l'uso del termine degenerazione per i facili equivoci a cui può dar luogo.

#### ATTIVITÀ DI RICERCA

Varie attività sono state svolte anche nel campo della ricerca, specialmente sulla Psicologia dell'età evolutiva. Alcune di esse, quelle per es. sulla modalità della percezione delle figure, sulla percezione stereometrica, sulla memoria, ecc. sono ancora in corso, e confidiamo di dare a suo tempo notizia dei risultati raggiunti. Si è lavorato notevolmente anche nell'applicazione dei « mental tests ». È stato tradotto dall'inglese e adattato alla lingua italiana il test collettivo americano « National Intelligence Test » del quale si è fatta una taratura approssimativa applicandolo sopra oltre un migliaio di fanciulli, e ne è già stata data notizia su questa Rivista.

Intendiamo ora presentare un esposto di un'interessante ricerca compiuta nello scorso anno dal Dott. D. ROSARIO VACCARO, sotto forma di tesi dottorale, sull'argomento : *L'entrata in società dell'adolescente. Analisi psicologica del sentimento sociale nell'adolescente*. La ricerca, eseguita specialmente con il metodo del questionario, è stata compiuta su circa un migliaio di giovanetti d'Italia, di Francia, della Spagna e di varie Nazioni dell'America meridionale ed ha portato alla raccolta di un vasto materiale : sono alcune migliaia di pagine che riportano le relazioni confidenziali dei giovanetti, i quali con la guida del questionario descrivono i vari problemi che ciascuno di essi sente personalmente in rapporto alla vita sociale nella quale viene immesso.

Questo studio rappresenta la continuazione di una serie di studi sulla psicologia dell'adolescente ai quali l'Istituto di Psicologia si dedica già da alcuni anni, svolgendo un piano organico di ricerche circa i punti più salienti ed espressivi della psicologia dell'adolescente. Alcuni di questi studi sono di prossima pubblicazione.

Per questo studio del Dott. D. R. Vaccaro si colse uno dei momenti più importanti della vita dell'adolescente, lo sbocciare cioè del sentimento sociale, o meglio tutto quell'insieme di problemi che affiorano nell'animo giovanile nel periodo in cui il giovanetto compie la sua entrata in società.

È premessa una sottile impostazione del lavoro con tre studi preliminari : in un primo studio è data una esposizione critica delle principali concezioni filosofiche sul sentimento sociale, quali furono elaborate, a titolo di esempio, presso gli antichi, dalla Scuola aristotelico-tomista, e presso i moderni, dal Lavelle. Nel secondo studio è compiuta una fine analisi psicologica del sentimento sociale, esaminando l'azione dell'ambiente, nella formazione del sentimento sociale e indicando alcuni suoi momenti strutturali nella maturazione della simpatia e dell'amore. Nel terzo studio è prospettato un breve profilo psicogenetico dell'adolescenza, considerata specialmente nella sua maturazione verso la pienezza della vita sociale.

La trattazione centrale e lo studio della varia fenomenologia del sentimento sociale, impostata sull'analisi delle singole risposte date confidenzialmente al questionario, mette a contatto con l'animo dei giovanetti e ne fa sentire i problemi vissuti, in una individuale originalità, in particolari momenti della loro vita. La vita sociale del giovanetto è studiata in rapporto ai vari ambienti nei quali essa specialmente si svolge : l'ambiente della famiglia, dei compagni e degli amici, del collegio e della grande società, rappresentata dalla patria.

Riguardo alla vita giovanile nella società familiare l'indagine dimostra che nuove e tipiche situazioni vanno sorgendo nell'animo giovanile con lo sbocciare dell'adolescenza. Vi è una profonda trasformazione dell'amore filiale, il quale si affina e diventa sempre più cosciente attraverso alla comprensione dei valori e al sorgere del sentimento di riconoscenza. Sorge in molti adolescenti una forte tendenza ad emanciparsi, cioè a rendersi autonomi dalla famiglia per tutto ciò che riguarda lo svolgersi della propria vita individuale e l'assumere un determinato comportamento sociale, mutando cioè quelle relazioni che il bambino aveva con la famiglia, dalla quale dipendeva in tutto e dalla quale era protetto. Questo tipico fenomeno del superamento dell'ambiente familiare è un segno che rivela il maturare della tendenza all'affermazione del proprio « io » nella completezza e nella conseguente autosufficienza, che la giovane personalità va sempre più raggiungendo.

L'indagine invece sui nuovi rapporti sociali che vanno maturando riguardo alla società dei compagni dimostra il superamento della mentalità infantile, piuttosto ristretta alla visione della vita di gruppo ed egocentrica. L'animo dell'adolescente invece si espande nella tendenza alle amicizie e nelle forme organizzate della vita sociale, rappresentate dalle associazioni. Il giovanetto, oltre il bisogno dell'affermazione del proprio « io », prova anche intenso il bisogno della comunicazione confidenziale con un'altra persona, con la quale si trovi sintonizzato e nella quale trovi rispondenza alle nuove esigenze del suo animo; sente il bisogno di trovare un'altra « anima gemella » con la quale possa convivere i nuovi problemi e le ansie e nella quale trovi appoggio; sente il bisogno di amare e di essere riamato, di essere compreso; il che gli è dato specialmente dalle amicizie. Però, mentre nei rapporti amichevoli si osserva una certa integrazione e completamento del proprio « io », nelle associazioni giovanili invece la tendenza sociale si manifesta con lo spirito di iniziativa, di collaborazione e di un insieme di rapporti sociali spontaneamente organizzati o voluti dall'adolescente. Le risposte del questionario rivelano il modo personale con cui ogni giovanetto sente le proprie esigenze verso l'associazione giovanile.

Verso l'ambiente sociale del collegio l'animo giovanile presenta diversi atteggiamenti : di apprezzamento per l'opera che l'educatore svolge per la formazione culturale e morale ; da parecchi giovanetti invece è manifestato un atteggiamento di critica e di ribellione quando le disposizioni regolamentari e il comportamento dell'educatore non sono comprensivi delle nuove esigenze della giovane personalità.

Lo studio dei rapporti che il giovanetto va maturando verso la grande società, che in questo lavoro è stata considerata specialmente sotto l'aspetto della patria, ha rivelato che in molti giovanetti, specialmente tra quelli che si trovano nei paesi sconvolti dal turbine della guerra e dalle attuali situazioni sociali, regna uno stato d'animo di disagio, di disorientamento, di pessimismo e di sfiducia ; manifestano un senso di delusione verso la patria, che essi amavano come un ideale di grandezza, di gloria, di potenza, di giustizia.

Oltre la trattazione della vasta e complessa fenomenologia con cui il giovanetto si va maturando alla socialità ed entra gradatamente nella società attraverso ad una specie di compromesso e di adattamento, la ricerca rivela anche parecchie forme di inadattamento sociale giovanile ; tali sono certe forme di antipatia che maturano nell'animo dei giovani in particolari crisi di socialità ; la timidezza che rende particolarmente difficile a certi giovanetti l'entrata in società ; la tendenza alla solitudine e all'isolamento, lo spirito di indipendenza e certe caratteristiche forme di crisi di originalità.

\*\*\*

Concludendo questo breve esposto, accenniamo anche al sempre maggiore sviluppo conseguito dall'Istituto di Psicologia nella sua attrezzatura tecnica, sia nella sistemazione del Laboratorio con l'aggiunta di nuovi strumenti, sia nel notevole arricchimento della Biblioteca. La nota seguente illustra un nuovo apparecchio, il tachichinometro studiato e realizzato nel Laboratorio di Psicologia dal Prof. D. MARIO VIGLIETTI. Altro materiale di apparecchi e di «Tests» si sta preparando in base alle esigenze degli studi che si impostano per il prossimo anno. La biblioteca è mantenuta costantemente aggiornata con le più importanti pubblicazioni psicologiche uscite nell'anno, arricchendosi così di un notevole numero di volumi. Essa inoltre riceve un complesso di 42 Riviste di Psicologia e scienze affini, provenienti da diversi Paesi, le quali consentono allo studioso una completa informazione circa lo svolgersi degli studi psicologici.

#### NOTA TECNICA : UN NUOVO MODELLO DI TACHICHINOMETRO

Uno dei reattivi più diffusi per lo studio della capacità motorica è il classico reattivo del TAPPING. Esso viene applicato specialmente per questi scopi :

1) per stabilire l'indice di capacità motorica volontaria per mezzo della valutazione dell'efficienza totale nella velocità delle due mani; 2) per fissare l'indice di destrosità stabilendo la percentuale di efficienza della mano destra rispetto a quella sinistra; 3) per determinare l'indice o coefficiente di fatica facendo il confronto dei risultati dei primi minuti di lavoro con quelli ottenuti negli ultimi, in base a formule determinate o al tracciato di curve di fatica; ed infine 4) per determinazioni attitudinali d'altro genere a scopi psicotecnici di selezione e di orientamento.

Sono varie le forme con cui può essere eseguito l'esperimento e gli attrezzi o apparecchi usati. Dalla semplice matita appuntita battuta sopra un pezzo di carta ai modelli a placca metallica, i quali mediante opportuni collegamenti elettrici ad ogni colpo, chiudono un circuito elettrico in cui è inserito un contacolpi o un segnalino elettromagnetico di Deprez d'Arsonval per registrare sui cilindri di un chilografo il numero delle battute.

Or questi modelli di tapping possono presentare notevoli inconvenienti, tra i quali uno dei principali è rappresentato dalla rumorosità, dovuta, per es., alla risonanza della placca e del supporto. Tale inconveniente costituisce per il soggetto in esame un fattore di maggior stancabilità e di disturbo e rende inoltre oltremodo difficile il compimento di altri lavori nella sala in cui si fa questa esperienza.

Per ovviare a tali inconvenienti è stato studiato e realizzato, a cura del Prof. D. MARIO VIGLIETTI, nel nostro Laboratorio di Psicologia un nuovo tipo di tachichinometro elettrico, il quale consente di compiere le esperienze nella forma più semplice e nel medesimo tempo elimina quasi completamente il rumore di percussione. È costituito nelle sue linee essenziali da un tubo, lungo circa cm. 20, di comoda impugnatura, entro il quale può scorrere un'asta con una molla di richiamo e terminante ad un puntale di gomma. Ad ogni percussione vengono automaticamente compiuti gli opportuni contatti elettrici per la registrazione del numero dei colpi. Il percussore è costituito dal puntale di gomma. L'apparecchio può così essere usato ovunque : su un tavolo qualsiasi, su una parete ed anche sul palmo della mano. Per facilitare i collegamenti elettrici tra il tachichinometro e l'apparecchio registratore, per es. un contacolpi, e la sorgente di energia elettrica, è annessa al tachichinometro una cassetta di distribuzione. La tensione da usarsi dipende da quella

La trattazione centrale e lo studio della varia fenomenologia del sentimento sociale, impostata sull'analisi delle singole risposte date confidenzialmente al questionario, mette a contatto con l'animo dei giovanetti e ne fa sentire i problemi vissuti, in una individuale originalità, in particolari momenti della loro vita. La vita sociale del giovanetto è studiata in rapporto ai vari ambienti nei quali essa specialmente si svolge: l'ambiente della famiglia, dei compagni e degli amici, del collegio e della grande società, rappresentata dalla patria.

Riguardo alla vita giovanile nella società familiare l'indagine dimostra che nuove e tipiche situazioni vanno sorgendo nell'animo giovanile con lo sbocciare dell'adolescenza. Vi è una profonda trasformazione dell'amore filiale, il quale si affina e diventa sempre più cosciente attraverso alla comprensione dei valori e al sorgere del sentimento di riconoscenza. Sorge in molti adolescenti una forte tendenza ad emanciparsi, cioè a rendersi autonomi dalla famiglia per tutto ciò che riguarda lo svolgersi della propria vita individuale e l'assumere un determinato comportamento sociale, mutando cioè quelle relazioni che il bambino aveva con la famiglia, dalla quale dipendeva in tutto e dalla quale era protetto. Questo tipico fenomeno del superamento dell'ambiente familiare è un segno che rivela il maturare della tendenza all'affermazione del proprio «io» nella completezza e nella conseguente autosufficienza, che la giovane personalità va sempre più raggiungendo.

L'indagine invece sui nuovi rapporti sociali che vanno maturando riguardo alla società dei compagni dimostra il superamento della mentalità infantile, piuttosto ristretta alla visione della vita di gruppo ed egocentrica. L'animo dell'adolescente invece si espande nella tendenza alle amicizie e nelle forme organizzate della vita sociale, rappresentate dalle associazioni. Il giovanetto, oltre il bisogno dell'affermazione del proprio «io», prova anche intenso il bisogno della comunicazione confidenziale con un'altra persona, con la quale si trovi sintonizzato e nella quale trovi rispondenza alle nuove esigenze del suo animo; sente il bisogno di trovare un'altra « anima gemella » con la quale possa convivere i nuovi problemi e le ansie e nella quale trovi appoggio; sente il bisogno di amare e di essere riamato, di essere compreso; il che gli è dato specialmente dalle amicizie. Però, mentre nei rapporti amichevoli si osserva una certa integrazione e completamento del proprio «io», nelle associazioni giovanili invece la tendenza sociale si manifesta con lo spirito di iniziativa, di collaborazione e di un insieme di rapporti sociali spontaneamente organizzati o voluti dall'adolescente. Le risposte del questionario rivelano il modo personale con cui ogni giovanetto sente le proprie esigenze verso l'associazione giovanile.

Verso l'ambiente sociale del collegio l'animo giovanile presenta diversi atteggiamenti: di apprezzamento per l'opera che l'educatore svolge per la formazione culturale e morale; da parecchi giovanetti invece è manifestato un atteggiamento di critica e di ribellione quando le disposizioni regolamentari e il comportamento dell'educatore non sono comprensivi delle nuove esigenze della giovane personalità.

Lo studio dei rapporti che il giovanetto va maturando verso la grande società, che in questo lavoro è stata considerata specialmente sotto l'aspetto della patria, ha rivelato che in molti giovanetti, specialmente tra quelli che si trovano nei paesi sconvolti dal turbine della guerra e dalle attuali situazioni sociali, regna uno stato d'animo di disagio, di disorientamento, di pessimismo e di sfiducia; manifestano un senso di delusione verso la patria, che essi amavano come un ideale di grandezza, di gloria, di potenza, di giustizia.

Oltre la trattazione della vasta e complessa fenomenologia con cui il giovanetto si va maturando alla socialità ed entra gradatamente nella società attraverso ad una specie di compromesso e di adattamento, la ricerca rivela anche parecchie forme di inadattamento sociale giovanile; tali sono certe forme di antipatia che maturano nell'animo dei giovani in particolari crisi di socialità; la timidezza che rende particolarmente difficile a certi giovanetti l'entrata in società; la tendenza alla solitudine e all'isolamento, lo spirito di indipendenza e certe caratteristiche forme di crisi di originalità.

\*\*\*

Concludendo questo breve esposto, accenniamo anche al sempre maggiore sviluppo conseguito dall'Istituto di Psicologia nella sua attrezzatura tecnica, sia nella sistemazione del Laboratorio con l'aggiunta di nuovi strumenti, sia nel notevole arricchimento della Biblioteca. La nota seguente illustra un nuovo apparecchio, il tachichinometro studiato e realizzato nel Laboratorio di Psicologia dal Prof. D. MARIO VIGLIETTI. Altro materiale di apparecchi e di « Tests » si sta preparando in base alle esigenze degli studi che si impostano per il prossimo anno. La biblioteca è mantenuta costantemente aggiornata con le più importanti pubblicazioni psicologiche uscite nell'anno, arricchendosi così di un notevole numero di volumi. Essa inoltre riceve un complesso di 42 Riviste di Psicologia e scienze affini, provenienti da diversi Paesi, le quali consentono allo studioso una completa informazione circa lo svolgersi degli studi psicologici.

#### NOTA TECNICA : UN NUOVO MODELLO DI TACHICHINOMETRO

Uno dei reattivi più diffusi per lo studio della capacità motorica è il classico reattivo del TAPPING. Esso viene applicato specialmente per questi scopi :

1) per stabilire l'indice di capacità motorica volontaria per mezzo della valutazione dell'efficienza totale nella velocità delle due mani; 2) per fissare l'indice di destrosità stabilendo la percentuale di efficienza della mano destra rispetto a quella sinistra; 3) per determinare l'indice o coefficiente di fatica facendo il confronto dei risultati dei primi minuti di lavoro con quelli ottenuti negli ultimi, in base a formule determinate o al tracciato di curve di fatica; ed infine 4) per determinazioni attitudinali d'altro genere a scopi psicotecnici di selezione e di orientamento.

Sono varie le forme con cui può essere eseguito l'esperimento e gli attrezzi o apparecchi usati. Dalla semplice matita appuntita battuta sopra un pezzo di carta ai modelli a placca metallica, i quali mediante opportuni collegamenti elettrici ad ogni colpo, chiudono un circuito elettrico in cui è inserito un contacolpi o un segnalino elettromagnetico di Deprez d'Arsonval per registrare sui cilindri di un chimografo il numero delle battute.

Or questi modelli di tapping possono presentare notevoli inconvenienti, tra i quali uno dei principali è rappresentato dalla rumorosità, dovuta, per es., alla risonanza della placca e del supporto. Tale inconveniente costituisce per il soggetto in esame un fattore di maggior stancabilità e di disturbo e rende inoltre oltremodo difficile il compimento di altri lavori nella sala in cui si fa questa esperienza.

Per ovviare a tali inconvenienti è stato studiato e realizzato, a cura del Prof. D. MARIO VIGLIETTI, nel nostro Laboratorio di Psicologia un nuovo tipo di tachichinometro elettrico, il quale consente di compiere le esperienze nella forma più semplice e nel medesimo tempo elimina quasi completamente il rumore di percussione. È costituito nelle sue linee essenziali da un tubo, lungo circa cm. 20, di comoda impugnatura, entro il quale può scorrere un'asta con una molla di richiamo e terminante ad un puntale di gomma. Ad ogni percussione vengono automaticamente compiuti gli opportuni contatti elettrici per la registrazione del numero dei colpi. Il percussore è costituito dal puntale di gomma. L'apparecchio può così essere usato ovunque : su un tavolo qualsiasi, su una parete ed anche sul palmo della mano. Per facilitare i collegamenti elettrici tra il tachichinometro e l'apparecchio registratore, per es. un contacolpi, e la sorgente di energia elettrica, è annessa al tachichinometro una cassetta di distribuzione. La tensione da usarsi dipende da quella

richiesta dall'apparecchio di registrazione, e in seguito al buon isolamento interno dell'apparecchio, può variare entro limiti ampi; si deve evitare soltanto che l'intensità di corrente circolante superi i 3 ampère per ovviare il pericolo di danneggiare il dispositivo nei contatti interni in seguito alle scintille prodotte dalle extracorrenti di apertura e di chiusura.

Le illustrazioni che accompagnano queste brevi note ci dispensano dall'ulteriore descrizione di questo apparecchio.

L'uso che già ne abbiamo fatto nel nostro Laboratorio ha dato ottimi risultati, e confidiamo che questo modesto attrezzo di studio, adottato anche da altri studiosi possa dare il suo piccolo contributo per una sempre più vasta e pratica diffusione delle applicazioni della Psicologia allo studio dei problemi della vita umana odierna.

G. L.

## LA PSICOMETRIA NEI SEMINARI NORD-AMERICANI

### Note informative

Per avere una certa comprensione dell'animo americano, è utile mettere in rilievo quanto la mentalità *tecnicistica* abbia invaso l'atmosfera dell'America contemporanea al punto da penetrarne ogni aspetto ed informare di sé ogni fase della cultura e del vivere sociale. Non è qui il luogo di analizzarne le cause remote e prossime; e, d'altronde, la spiegazione si presenta in certo senso evidente qualora si tengano presenti i tratti fondamentali della fisionomia psicologica dell'*Homo Americanus*, nonché le presenti condizioni politiche ed economiche.

Lo scopo invece della presente comunicazione è di delineare brevemente una fase — a dir vero quanto mai importante nel plesso culturale dei popoli Anglo-sassoni — dello sviluppo pedagogico in seno all'America di oggi. Questa fase di sviluppo è di carattere essenzialmente *tecnico*, ed è costituita da un fenomeno che dai pedagogisti e psicologi americani viene denominato *Testing Movement* (il Movimento dei Reattivi Mentali).

Dopo aver accennato sommariamente al Movimento in generale a titolo d'introduzione, esporrò in forma più dettagliata una particolare applicazione dei « *Mental Tests* » alla selezione dei candidati allo stato ecclesiastico o religioso.

#### I.

#### I reattivi mentali negli Stati Uniti d'America

Gli inventori della Psicometria non sono stati gli esperimentatori che popolarono i primi Laboratori di Psicologia del Nord-America alla fine dello scorso secolo. Appena però la notizia della costruzione della *Scala di BINET* raggiunse le sponde d'oltre Atlantico, gli studiosi ne carpirono a volo l'idea e si misero all'opera per adattarla all'ambiente e svilupparla. Il primo che ne capì l'importanza fu il Dott. H. H. GODDARD. Egli tradusse in inglese la revisione BINET del 1908, e ne modificò la terminologia e l'ordine delle parti allo scopo di adattarla alla comprensione del ragazzo americano. La Scala BINET-GODDARD fu applicata per la prima volta nella Scuola Differenziale per Fanciulli Retrogradi a Vi-

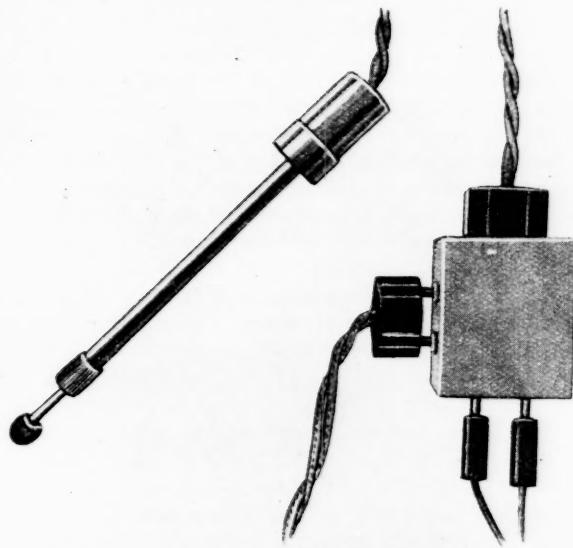


Fig. 1. - Il tachichinometro e la cassetta di distribuzione per i collegamenti elettrici.

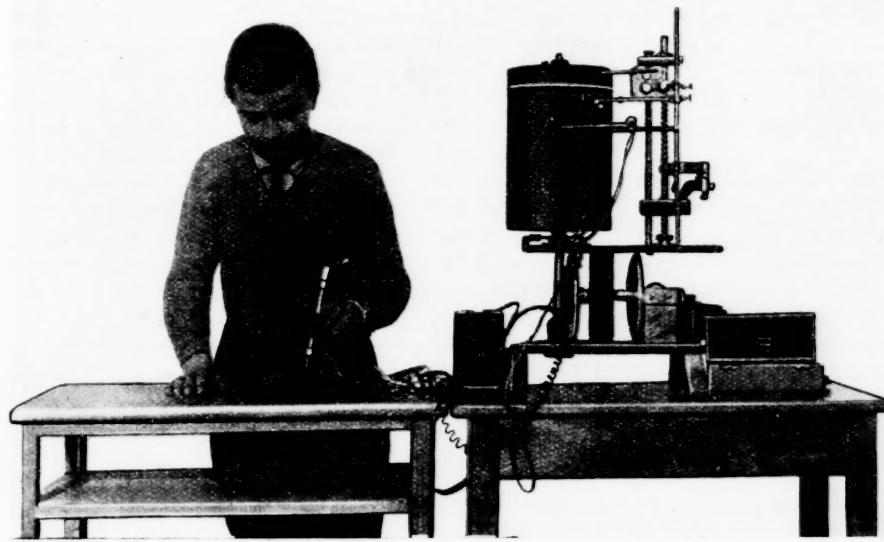
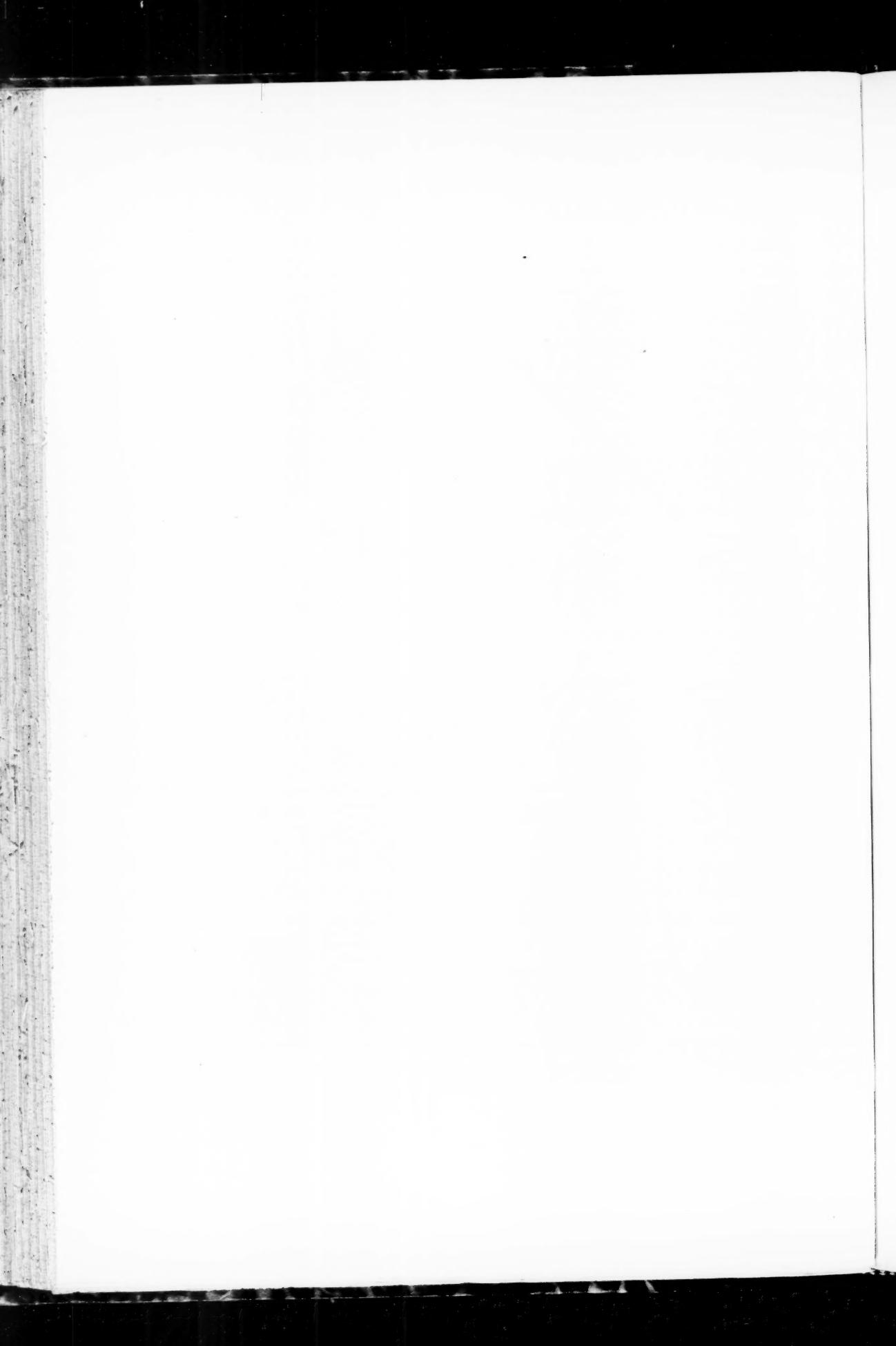


Fig. 2. - Il tachichinometro in funzione.

La registrazione dei colpi battuti è fatta mediante un segnalino elettro-magnetico sopra il cilindro di un elettro-chimografo



neland, New Jersey, di cui il GODDARD era lo psicologo principale. I primi soggetti furono 400 bambini anormali. In seguito altri 2000 studenti normali furono esaminati nelle scuole pubbliche.

Da allora le revisioni si succedettero a breve distanza. Si possono enumerare anzitutto la revisione del 1912, ampliata poi nel 1922, del Prof. KUHLMANN, dell'Università di Minnesota. Nel 1915 il Prof. ROBERT M. YERKES dell'Università Harvard, coadiuvato da BRIDGES e HARDWICK, pubblicò una terza revisione e sostituì all'*Età Mentale* il sistema dei punti come unità di misura. Ma la più importante riduzione del reattivo di BINET alla situazione americana fu eseguita nel 1916 dal Prof. LEWIS M. TERMAN, tuttora vivente, dell'Università Leland Stanford (California), che, in collaborazione con alcuni altri colleghi psicologi, presentò al pubblico la *Stanford Revision*. La nuova revisione non era solamente una traduzione o un letterale adattamento del testo del Binet, ma rappresentava un passo in avanti nello sviluppo e nella validità del reattivo medesimo. Difatti la Stanford Revision viene ora ad includere novanta tests invece dei cinquantaquattro di Binet. Parecchi tests del testo originale francese furono spostati nella scala secondo il bisogno. In genere, i vari compiti furono meglio distribuiti secondo l'età, rigorosamente adattati alle condizioni del bambino americano, e standardizzati.

Tuttavia la applicazione della Scala Binet-Terman richiede da un'ora ad un'ora e mezza per ciascun individuo. Per ovviare a tale dispendio di tempo e di energia, il dottor Arthur S. OTIS formulò i primi reattivi collettivi, suscettibili cioè di applicazione simultanea ad intieri gruppi di soggetti. Nell'aprile del 1917, quando l'America entrò nella prima guerra mondiale, il suddetto reattivo non era ancora stato pubblicato. Venne perciò impiegato come materiale di lavoro dalla Associazione Americana di Psicologia nella compilazione di un Test che valesse a misurare i vari gradi d'intelligenza delle nuove reclute e, conseguentemente, potesse fornire la base per una classificazione e selezione delle medesime. La commissione incaricata di tale compito riuscì a formulare, sotto la direzione di YERKES, due reattivi collettivi. Il primo fu chiamato *Army Alpha* e, siccome di tipo verbale, si sarebbe dovuto impiegare con soggetti capaci di leggere e scrivere; il secondo, *l'Army Beta*, con illiterati. Ciascun reattivo richiedeva cinquanta minuti per l'esame di 75 fino a 400 individui contemporaneamente. Tra il settembre del 1917 e il gennaio del 1919 vennero esaminati 1.727.000 uomini. Tali *Army Test* segnarono l'origine di una lunga serie di reattivi collettivi destinati a misurare l'intelligenza della vasta popolazione scolastica degli Stati Uniti. Particolamente, l'*Otis Test* fu modificato e migliorato in successive riprese fino allo stato presente secondo cui può venir applicato a qualsiasi gruppo di studenti nel breve spazio di mezz'ora.

Successivamente vennero costruiti altri tipi di Tests destinati a controllare l'apprendimento nel campo scolastico, sia in genere che in ispecie. Fu così segnato l'inizio dei cosiddetti *Achievement Tests*. Altri furono diretti alla verifica di possibili attitudini (*Aptitude Tests*); altri ancora a riscontrare oggettivamente la presenza di particolari tratti individuali (*Personality Tests*), sia normali che anormali, dal punto di vista psichico (*Clinical Tests*).

È ovvio che, presentando tali reattivi una certa garanzia di validità nella scoperta della strutturazione personale di ciascun individuo, essi vennero impiegati per una varietà multiforme di scopi. Cliniche psichiatriche, centri di orientamento professionale, e simili si provvidero ben presto di personale specializzato all'uopo. Ma, in special modo, fu la scuola che maggiormente attirò l'attenzione degli studiosi e dei tecnici di psicometria. Cosicché una ben alta percentuale di scuole sia pubbliche che private presenta oggi programmi di orientamento e selezione in gran parte basati sull'esame sperimentale degli studenti a mezzo di appositi reattivi, distribuiti secondo classi e periodi dell'anno scolastico.

## II.

### La posizione della scuola cattolica nel movimento psicométrico

A parte le non rare esagerazioni che si dovettero purtroppo riscontrare presso alcuni troppo zelanti patrocinatori della psicométria, la scuola cattolica accettò integralmente i contributi educativi del movimento psicométrico. Il reattivo divenne una familiare forma di esame all'inizio o lungo il corso di regolari programmi scolastici sia nelle scuole primarie che nelle secondarie, sebbene assai meno nei Licei e Istituti Superiori. Cliniche psichiatriche dirette da Cattolici ne fanno largo uso, specie nel diagnosticare la capacità o l'uso delle facoltà mentali, nonché nel determinare peculiarità di temperamento o di carattere. Similmente, il reattivo è venuto a rappresentare un comunissimo mezzo di diagnosi o prognosi psichica in ogni centro psicotecnico cattolico.

Qui mi limiterò brevemente ad illustrare le suddette asserzioni con alcuni dati di fatto.

#### LE SCUOLE CATTOLICHE

Non sono certamente molte le scuole primarie e secondarie di cattolici e per cattolici che offrono un annuo programma completo di esami psicotecnici: la difficile situazione finanziaria lo impedisce. Ma non sono meno del 70 % quelle che richiedono dagli alunni un reattivo di intelligenza generale almeno all'inizio ed alla fine del corso elementare o secondario. Un chiaro indizio è fornito dalla presenza dello psicologo qualificato come membro del personale scolastico o dalla pagella contenente i dati fisici, scolastici e psicologici del ragazzo.

Una prova indiretta è costituita dal fatto che ciascuna Università o scuola normale cattolica prescrive nel programma dei corsi pedagogici almeno un corso di *Educational Measurements* (Misure Psico-pedagogiche). E che dire infine dell'enorme numero di tesi dottorali che rappresentano i risultati di minuti esperimenti nel campo tecnico dei reattivi? A tale riguardo, è certamente giustificato il timore espresso da parecchi competenti nel campo pedagogico che l'educazione americana, anche cattolica, si esaurisca in un tecnicismo infecondo.

#### CLINICHE PSICHiatriche CATTOLICHE

Non sono neppure molte le istituzioni di tal genere tenute da cattolici. Ma non mancano Università, come l'Università Cattolica di Washington, le quali dirigono un Istituto Psichiatrico, specialmente destinato alla cura dei minorenni, connesso al rispettivo Istituto di Psicologia Sperimentale. Per quanto consta dall'esame del procedimento seguito nella diagnosi e terapia delle malattie psichiche, appare che generalmente la prima fase del contatto col paziente consiste nell'esame dell'intelligenza o del comportamento per mezzo di appositi reattivi.

A conferma di ciò si potrà consultare con frutto l'ultimo volume del dottor T. VERNER MOORE, sacerdote benedettino, direttore della Clinica Psichiatrica di Washington fino al 1948, ove egli espone i metodi clinici principalmente in uso in detta istituzione (1).

(1) T. V. MOORE, *The Driving Forces of Human Nature*, New York, 1948.

## CENTRI CATTOLICI DI ORIENTAMENTO PROFESSIONALE

A questo proposito basterà citare un solo caso, che rappresenta il prototipo di molti altri nell'ambiente cattolico americano. Si tratta del Centro di Orientamento dell'Archidiocesi di New York. Codesta istituzione ha come scopo principale l'orientamento di persone d'ogni condizione nella scelta del proprio mestiere o professione.

Il procedimento consiste essenzialmente in una intervista del soggetto con uno degli psicologi del Centro. Tale intervista comprende tre stadi: anzitutto, i dati personali e ambientali del soggetto vengono accuratamente raccolti; in secondo luogo, si esplorano il fondo psichico e le capacità mentali della persona in questione per mezzo di reattivi d'intelligenza e di personalità; infine, si esamina la corrispondenza delle condizioni del soggetto con le esigenze oggettive del mestiere o della professione optata.

Le batterie di reattivi applicate ai vari soggetti si riducono a tre categorie:

a) *Reattivi d'Intelligenza*, diretti ad esplorare l'abilità dell'individuo nello sciogliere problemi d'ordine teorico e pratico;

b) *Reattivi di Attitudine*, tendenti ad indagare il tipo di abilità pratica sia d'ordine meccanico, artistico, speculativo, che nel campo del commercio;

c) *Reattivi di Personalità*, intesi a rintracciare i tratti caratteristici del comportamento individuale.

Il personale di detto Centro si compone di psicologi specializzati nel campo dell'analisi individuale e di altri attrezzati nel processo selettivo per le varie professioni.

Ma l'iniziativa dello psicologo cattolico non si è arrestata qui. Se la selezione psicotecnica nel campo delle occupazioni laicali si è mostrata efficiente, almeno sino ad un certo grado di comune soddisfazione, perchè non sarà possibile applicarne i metodi ed i risultati anche all'orientamento dei candidati alla vita religiosa e sacerdotale in quanto tale genere di vita può presentare di esigenze puramente naturali? Non costituirà certo un incremento nel caso tutto particolare della vita religiosa contemplativa; ma non si vede come non possa giovare ad un più fecondo esercizio della vita esteriore attiva di ministero o d'insegnamento. Questa idea, fattasi viva solo recentemente, ha spinto alcuni psicologi e sacerdoti — al corrente delle esigenze specifiche sia delle scienze psico-pedagogiche che dell'attività sacerdotale — a tentarne la realizzazione. È quello che verremo ad esaminare.

### III.

## La selezione psicotecnica dei candidati alla vita sacerdotale e religiosa attiva

Sebbene si possano rinvenire Seminari modernamente attrezzati che esaminano i propri candidati in base a *Tests* oggettivamente standardizzati, l'applicazione vien fatta ancora in modo così sporadico e asistematico da non meritare qui speciale considerazione. Del resto, se è dato incontrarsi con atteggiamenti di diffidenza o scetticismo non solo tra alcuni psicologi cattolici, ma perfino di recente tra psicologi che portano l'etichette di « scienziati neutri » (2), tanto più è da attendersi un certo spirito d'incredulità fra il

(2) Un articolo del 18 settembre 1949, apparso sul *New York Times Magazine*, e firmato da BENJAMIN FINE, corrispondente pe-

dagogista di detto periodico, annunzia che parecchi psicologi e pedagogisti della Repubblica Stellata, hanno recentemente ma-

personale dei Seminari cattolici, la cui posizione, come ognun sa, è generalmente improntata dal sano spirito conservatore della Chiesa.

I tentativi organizzati in questa speciale applicazione della psicometria sono perciò scarsi. La presente nota si atterrà di conseguenza a soli due casi : il primo, un esperimento eseguito nell'Archidiocesi di Los Angeles (California); il secondo, in scala minore, nello Studentato Filosofico Salesiano (« Don Bosco College ») di Newton, New Jersey (U.S.A.).

## L'ESPERIMENTO DI LOS ANGELES (CALIFORNIA)

### 1. L'ORIGINE DEL TENTATIVO

Fu già nell'occasione dei primi trionfi dei Reattivi Mentali in America che alcuni membri del personale di Seminari Cattolici e non cattolici concepirono l'idea di integrare lo studio empirico dei caratteri per mezzo di misure oggettive. S'intende che il reattivo non soppianterebbe l'osservazione ordinaria, ma la integrerebbe, e, all'occasione, la rettificherebbe e preciserebbe.

Allo scopo di provvedere dati per un eventuale programma di reattivi per Seminari, il Rev. Dott. THOMAS J. McCARTHY dell'Archidiocesi di Los Angeles (California) si propose di tentare l'applicazione dei più comuni e più felici Reattivi di Personalità ad allievi di Seminari minori e maggiori.

L'impresa si presentava a quel tempo (1942) quanto mai originale e lusinghiera. Nessun studio era stato fino ad allora pubblicato a questo riguardo; cosicchè l'autore del piano si limitò ad ottenere informazioni per via di corrispondenza da parte di decani e direttori di Istituti di Teologia (*Divinity Schools*). In una lettera indirizzata al suddetto, il famoso psicologo BERNREUTER — autore di un quotato *Test di Personalità* — notificava che di studi di tal genere fra seminaristi uno solo si sapeva essere stato fatto prima di quel tempo. E precisamente tale tentativo era dovuto ad una setta protestante che intendeva in tal modo selezionare soggetti per le proprie missioni. I risultati mostravano, secondo BERNREUTER, che « tali candidati tendevano ad apparire più sensibili in fatto di emotività che non l'uomo medio ».

### 2. IL PROCEDIMENTO

Soggetti dell'esperimento furono gli studenti di vari Seminari minori e maggiori di una vasta Archidiocesi dell'Ovest. Il gruppo dei seminaristi più anziani, abbracciante studenti dal terzo anno di liceo al quarto anno dà teologia, era composto di 85 soggetti la cui età si estendeva dai 16 ai 32 anni. Nel secondo gruppo di seminaristi, abbracciante i quattro anni di ginnasio più i primi due anni di liceo, si enumeravano 144 studenti distribuiti cronologicamente da un'età di anni 13, 6 all'età di 22, 9. È evidente il vantaggio nel valersi di due gruppi di seminaristi, maggiori e minori, in quanto ciò permetterebbe di verificarne le peculiari differenze caratterologiche.

Lo scopo, come si disse, era di valutare i tratti caratterologici di candidati al sacerdozio. Furono perciò usati i seguenti quattro reattivi :

- 1) un reattivo d'intelligenza propriamente standardizzato ;

nifestato fondate apprensioni quanto alla validità dell'*Intelligence Test* di tipo verbale, date le diversità in fatto di vocabolario e conoscenze ambientali di fanciulli di diversa condizione. Le stesse osservazioni

venivano ripetute da psicologi cattolici e non cattolici delle Università di Chicago e Fordham (New York), stando a quanto riferisce il *New York Times* del 30 ottobre 1949.

- 2) un inventario caratterologico (*Personality Inventory*);
- 3) una scala di adattamento (*Adjustment Inventory*);
- 4) una scala di valori sociali.

Contemporaneamente, tre dei principali membri del personale di ciascun Seminario furono invitati a giudicare ciascuno degli studenti in base ad una apposita scala di valutazione.

Il reattivo d'intelligenza usato coi seminaristi minori fu l'*Otis Self-Administering Higher Ability Test*, Forma A & B. Questo rappresenta l'edizione più recente di uno dei più famosi e comuni reattivi collettivi d'intelligenza generale. Coi seminaristi maggiori l'intelligenza venne valutata per mezzo dell'*American Council on Education Psychological Examination*: un test che presenta naturalmente maggiori difficoltà.

Il secondo reattivo dato ad entrambi i gruppi simultaneamente fu il *Bernreuter Personality Inventory*. Lo scopo di tale test è di valutare sei caratteristiche:

- 1) Orientamento caratterologico neurotico;
- 2) Auto-sufficienza (B2-S);
- 3) Introvertitismo (B3-1);
- 4) Tendenza al comando (B4-D);
- 5) Riflessione (F1-C);
- 6) Riservatezza (F2-C).

Il terzo esame fu condotto in base al *Bell Adjustment Inventory, Student Form*, il quale fornisce quattro distinte valutazioni di adattamento personale e sociale:

- 1) Adattamento all'ambiente familiare;
- 2) Adattamento igienico-sanitario;
- 3) Adattamento sociale;
- 4) Adattamento emotivo.

L'*Allport-Vernon Study of Values* costituì il quarto test. L'oggetto proprio di quest'ultimo è di determinare la relativa preminenza di ciascuno dei sei valori assegnati da SPRANGER alla struttura della personalità psicologica, e cioè: il valore teoretico, economico, estetico, sociale, politico e religioso.

### 3. I RISULTATI

L'esito presentò parecchi punti d'interesse, e, tra l'altro, venne a confermare certe convinzioni comuni tra direttori di Seminari e certe conclusioni empiriche già più o meno chiaramente intravviste da gente sperimentata.

E, anzitutto, a riguardo del livello di intelligenza, si notò che la maggioranza dei seminaristi, specie tra i più avanzati nei corsi, è concentrata tra il 70 ed il 99 %: vale a dire, in termini ordinari, tra « buono » (più che mediocre) ed « eccellente ».

Il secondo luogo, il reattivo psichiatrico BERNREUTER manifestò questa diagnosi riguardo all'orientamento caratterologico, concepito in base alle doctrine del KRETCHMER, cioè della ciclotimia e della schizotimia.

Il carattere schizotimico pare predominare nella costituzione psichica del seminarista. Quanto al carattere di « auto-sufficienza », si nota che la frequenza leggermente aumenta: ciò significherebbe una certa tendenza ad abbandonarsi all'influsso dell'ambiente nella sua materialità. Similmente, si può scorgere dai grafici, che nel seminarista è generalmente piuttosto ridotto lo spirito di decisione e d'intraprendenza.

Quanto all'adattamento totale della individualità dello studente di seminario, misurato dal reattivo di BELL, la valutazione appare alquanto alta: di fatti, una buona maggioranza dei soggetti presenta un indice di adattamento che equivale in termini comuni a « buono » ed anche « eccellente ». Ciò significa che l'ordinario seminarista si trova perfettamente,

o quasi, a posto nella sua vita di comunità e in quanto concerne i suoi sentimenti sociali.

L'ultimo reattivo, la scala di valori sociali di ALLPORT-VERNON, offre parecchi dati interessanti. In ordine di valutazione, il gruppo dei seminaristi maggiori presenta la seguente scala di valori in posizione di prevalenza :

- 1) religiosi ;
- 2) sociali ;
- 3) politici ;
- 4) estetici ;
- 5) teoretici ;
- 6) economici.

Nel considerare tale classificazione, non stupisce che i valori religiosi tengano il primo posto, ma stupisce bensì che quelli teoretici (cultura, speculazione, ecc.) occupino il penultimo posto. Sarà un fenomeno locale?... Paragonando poi le tabelle rappresentanti seminaristi minori con quelli maggiori, si osservano altri punti di notevole rilievo. Tra l'altro, i valori religiosi sono apprezzati leggermente di meno dai giovani studenti, mentre al contrario l'interesse politico è relativamente più accentuato. Le ragioni di tale fatto possono essere svariate. Ma non è compito di questa relazione investigarle.

A conclusione di questa esposizione dell'esperimento di McCARTHY, giova rilevare alcuni risultati caratteristici ottenuti per mezzo dell'interpretazione statistica dei risultati grezzi. L'autore, applicando le formule dell'analisi fattoriale, giunge a trovare gradi definiti di « correlazione » tra vari tratti del carattere del seminarista. Riporterò alcuni esempi.

Si riscontra anzitutto alta correlazione tra il tratto « buon materiale per il sacerdozio » e il tratto « socievolezza generale coi compagni », come appare nella valutazione empirica dei superiori dei vari seminari.

V'è pure più che mediocre correlazione tra « attitudine devota esterna » e « osservanza fedele della regola della casa ».

Assai alto è il grado di correlazione tra « serietà » e « fedeltà ai doveri prescritti ».

Il tratto « buona intelligenza » e quello generale « buon materiale per la vita sacerdotale » si presentano correlazionati solo tra i seminaristi minori, e non tra gli altri, evidentemente a ragione della inevitabile selezione che avviene nei primi anni di studio.

Concludiamo quindi con l'autore. Il profilo sperimentale del carattere del seminarista, a confronto con lo studente medio, rivela che il primo manifesta una tendenza a schizotimia leggermente più accentuata, un grado maggiore di riflessione, ed un più soddisfacente adattamento totale. Quanto a introversione e socievolezza, si trova su d'un eguale livello col secondo. Nella valutazione dei valori sociali, egli è medio nel campo dei valori estetici, sociali, politici ed economici, ma decisamente superiore nell'apprezzamento dei valori religiosi, sebbene con minore accentuazione nei primi anni del Seminario.

Data quindi la oggettiva validità di tali misure, il McCARTHY ne suggeriva l'uso a fianco della valutazione empirica (3).

### PRIMI TENTATIVI NEL « DON BOSCO COLLEGE » DI NEWTON (NEW JERSEY - U. S. A.)

L'idea di stabilire un programma di reattivi standardizzati per gli studenti del ginnasio salesiano di Newton, New Jersey fu originata dal desiderio di compiere una selezione più

(3) Cfr. T. J. McCARTHY, *Personality Traits of Seminarians*. The Cath. Univ. of America Press, 1942.

oggettiva dei candidati alla vita religiosa nella Congregazione Salesiana. Come l'autore dell'esperimento di Los Angeles suggeriva, il Test non tenderebbe a soppiantare l'osservazione e la valutazione empirica, sibbene ad integrarla.

Stabilito lo scopo dei lavori — la valutazione sperimentale della individualità dello studente dal punto di vista psichico —, si passò a determinarne il procedimento. Considerando che il buon successo in un prolungato corso di studi dipende in primo luogo dalla generale capacità di apprendimento e dal possesso dei più fondamentali strumenti del sapere, si decise di stabilire una serie di reattivi capaci di verificare:

- 1) Il grado d'intelligenza generale;
- 2) la capacità di assimilare contenuti di sapere in genere ed in ispecie;
- 3) la capacità di leggere e comprendere.

Considerando in secondo luogo che la vita religiosa ed educativa richiede un certo corredo di doti di carattere favorevoli all'influsso sociale che l'educatore deve esercitare, si venne a concludere alla necessità di rendere l'osservazione sugli individui più metodica, e, nel caso, di completarla con *tests* cosiddetti di personalità. Non nascondo che esiste ancora molta ritrosia nell'adottare questa seconda specie di *tests*, data la comunemente riconosciuta scarsa validità e oggettività. Tuttavia, si tentò di farne la scelta seguendo i migliori criteri.

#### 1. IL PROCEDIMENTO SPERIMENTALE

In base ai due criteri sopra accennati si tentò la pianificazione di un provvisorio programma di laboratorio, comprendente vari tipi di *tests* allo scopo di esplorare zone psichiche differenziali. Naturalmente, data l'impossibilità di esaminare individualmente ciascun allievo, si preferì applicare reattivi collettivi.

La preparazione del programma e la scelta dei reattivi furono eseguite in collaborazione col Dott. A. F. ANDERHAZITER, direttore del Bureau of Institutional Research, St. Louis University, e in modo particolare secondo dettagliate direzioni dell'esperto psicologo Dott. JOSEPH F. KUBIS, professore alla Fordham University e membro dell'Archidiocesan Vocational Center di New York.

Il programma veniva quindi definito nel modo seguente.

1. — L'idoneità agli studi e l'attuale preparazione dei nuovi alunni del primo anno di ginnasio si sarebbero dovute accettare per mezzo di quattro diversi reattivi, tre nel primo semestre ed uno nel secondo.

Nel primo semestre:

lo *Stanford Achievement Test*, designato a scoprire oggettivamente il livello scolastico di ciascun alunno o, in altri termini, la preparazione elementare;

l'*Otis (Q-S) Beta*, che mira a misurare l'intelligenza generale o la capacità di apprendere;

il *Reading Test (Iowa Language)*, che rende possibile la valutazione della capacità di leggere.

Nel secondo semestre:

l'*Iowa Silent Reading*, un reattivo atto a misurare il potere di comprensione nella lettura silenziosa del ragazzo.

Come si può chiaramente vedere, il primo punto del programma si presentava come una opportuna attrezzatura scientifica atta a esaminare le potenzialità intellettuali del giovane.

2. — Col progredire degli studi, si sarebbe solo dovuto completare questo vagliamento per mezzo di strumenti più specifici. Perciò nel terzo anno di ginnasio si sotto-

porrebbero ad uno speciale studio il raziocinio astratto ed il ragionamento geometrico dello studente per mezzo del

*DAT (Differential Aptitude Test)*, a) Abstract; b) Spatial.

3. — Nel quarto anno di ginnasio il ragazzo presenta speciali esigenze. Il nostro studente è prossimo ad entrare nel Noviziato della Società Salesiana, ed urge possedere di lui una conoscenza per quanto è possibile esatta. S'impone quindi l'uso di nuovi reattivi adatti all'uopo. È anzitutto consigliabile che la capacità di lavoro intellettuale sia riesaminata allo scopo di scoprire eventuali cambiamenti o rettificare i primi risultati. E, per evitare il pericolo di assuefazione psicologica, si propone un nuovo reattivo d'intelligenza generale, il

*California Test of Mental Maturity*, che esaminerà lo stesso oggetto da nuovi punti di vista.

In secondo luogo, giova verificare i dati dell'osservazione empirica del carattere e le eventuali disposizioni e neurosi per mezzo d'un quotato reattivo di personalità, il

*Minnesota Multiphasic*, da darsi nel secondo semestre.

Nel caso che il giovane sia passato attraverso a ciascuno di codesti esami durante il corso ginnasiale, non si renderà necessaria alcuna verifica all'inizio del primo anno di liceo. Ma è assai frequente il caso che a quel punto insorgano dubbi, o che nuovi studenti affluiscano, i quali non siano debitamente selezionati; ed allora sarà conveniente ottenere immediati risultati determinanti la posizione scolastica del giovane studente o seminarista. A tale scopo si potrebbe applicare un programma accelerato consistente in soli due *tests*,

l'*«Otis, Gamma»*, misurante l'intelligenza generale di studenti di liceo;

l'*«Iowa High School Content Examination»*, che determinerebbe il livello di preparazione ginnasiale dell'alunno.

Si noterà da tutto l'insieme che i reattivi di personalità o di carattere sono alquanto negletti nel nostro programma. La ragione è abbastanza semplice. Stando al parere di parecchi psicologi competenti nel campo della caratterologia e ai risultati degli esperimenti, che si vanno attualmente facendo nella misurazione o valutazione del carattere, si rileva che i presenti reattivi di personalità (in America se ne trovano 500 tipi diversi secondo TRAXLER) (4) non sono abbastanza oggettivi. Anzitutto, non c'è accordo tra gli psicologi sul significato pratico di «personalità», e, in secondo luogo, l'esame si basa su situazioni troppo complesse e soggettivamente influenzabili. Questo spiega come, al dire di GOODWIN WATSON, si sia notato negli ultimi cinque anni uno spostamento d'interesse dai reattivi standardizzati di personalità all'osservazione sistematica del comportamento (5).

## 2. I RISULTATI

Come si sarà potuto scorgere da tutto l'insieme del programma, il piano si presenta con una certa nota di complessità. Infatti, come si disse, l'esperimento ha due scopi: *verificare e selezionare*. Verificare attitudini psichiche di tre tipi diversi: e cioè, intelligenza generale, apprendimento effettivo, tratti di carattere. Indi selezionare secondo le esigenze della vocazione religiosa e sacerdotale salesiana. Va da sè che tale enorme compito non può attuarsi in un solo anno scolastico e neppure in due anni, data la necessità di verificare i risultati immediati dei reattivi in base ai risultati remoti definitivi. Tuttavia, è dato riscon-

(4) A. E. TRAXLER, *Techniques of Guidance*, Harper, New York, 1945; p. 99. (5) *Thirty-Seventh Yearbook of the Natl. Society for the Study of Education*, Part II, p. 369. Bloomington, Ill., Public School Publ. Co., 1938.

trare alcuni risultati provvisori riferentisi particolarmente alla prima parte dell'esperimento, vale a dire, la misurazione della capacità d'intelligenza generale.

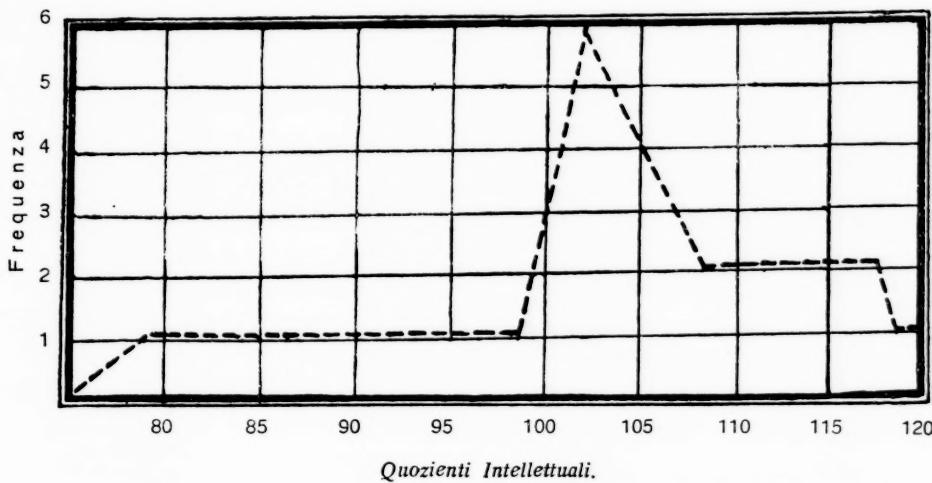
A tutt'oggi fu possibile esaminare 42 studenti di prima ginnasiale per mezzo dell'*Otis (Q-S) Mental Ability Test Beta, Forma A*. Altri 46 studenti di prima liceo (Novizi) furono sottoposti all'*Otis Gamma, Forma C*. Di 22 studenti del secondo gruppo si poté pure sondare la preparazione recata dai rispettivi ginnasi, facendo loro subire l'*Iowa High School Content Examination*. Infine si tentò di diagnosticare la capacità di leggere in 11 soggetti di prima ginnasiale, usando il *Gates Reading Test*.

I risultati apparvero come segue.

I. - Se si osservano le Tavole e Descrizioni Grafiche qui riportate, si potrà osservare come la *frequenza di distribuzione* dei *Quozienti Intellettuali* vari notevolmente nel caso degli studenti liceali (Novizi) da quella osservabile nel gruppo degli studenti di prima ginnasiale. Mentre la serie dei Q. I. tra i ragazzi presenta come fulcro quel gruppo di cifre che è dal Prof. Terman caratterizzato come *medio* (Q. I. 100-109) (6); e i Q. I. dei Novizi si addensano attorno ad una zona che è alquanto *superiore* alla media (Q. I. 109-117). (V. Figura 1 e 2 e Tabella I e II).

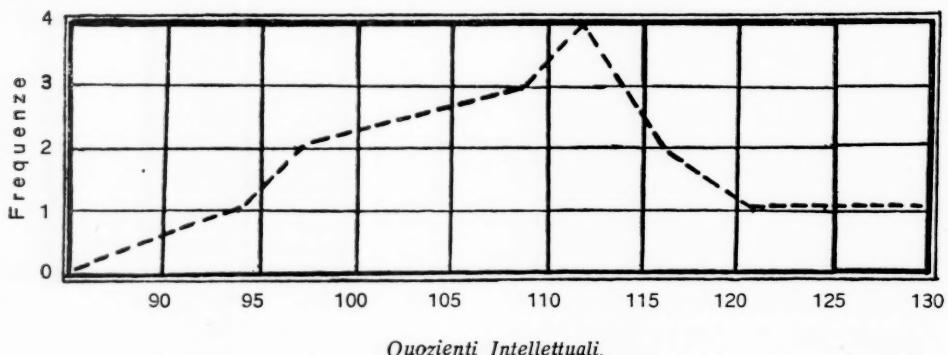
Alla stessa conclusione si perviene confrontando le *medie globali* dei due gruppi di soggetti. Qualora si calcoli la tendenza centrale del gruppo ginnasiale, si otterrà come Q. I. rappresentativo 103, il che è da Terman interpretato come *media di centro*. Nel caso del gruppo liceale invece, si otterrà come Q. I. rappresentativo 109, che ha significato di *media superiore*.

Figura 1. - Poligono di Frequenza dei Q. I. di 42 studenti di 1<sup>a</sup> ginnasiale.



(6) Il prof. TERMAN è giunto alla presente *Classificazione dei Quozienti Intellettuali* (Q. I.):  
 Oltre 140 Quasi genio o genio  
 120-140 Intelligenza molto superiore  
 110-120 Intelligenza normale o media  
 90-110 " quasi deficiente  
 80-90 " superiore alla media  
 70-80 " ritardata  
 sotto 70 " deficiente o anormale.

Figura 2. - Poligono di Frequenza dei Q. I. di 46 studenti di 1<sup>a</sup> liceale.



II. - Se facciamo un parallelo tra i risultati del gruppo ginnasiale e quello liceale, noteremo altre differenze. Anzitutto, è evidente che il livello d'intelligenza media tra gli studenti del primo anno di ginnasio è inferiore, come appare dalle Tavole. Evidente è pure il fatto che in questo gruppo il numero di soggetti d'intelligenza inferiore alla media è alquanto maggiore. Infatti, si possono tra di essi contare ben *sette* casi presentanti un Q. I. al di sotto di 100. Con tutta probabilità la ragione del fatto va cercata nella mancanza di selezione.

Nel caso degli studenti liceali si osserva che il livello medio d'intelligenza tende a spostarsi leggermente verso l'alto, oltre la media. Allo stesso tempo il numero dei casi d'insufficienza intellettuale si trova diminuito. Son difatti solo *quattro* i soggetti che si presentano al di sotto del Q. I. normale, 100.

È vero che il gruppo dovrebbe apparire più omogeneo sia nella distribuzione delle frequenze che nell'assenza di casi d'insufficienza. Ma questo va probabilmente spiegato dal fatto di mancata selezione nel ginnasio.

III. - A questo punto si potrebbe chiedere: qual è la relazione tra il Q. I. del giovane e l'*apprendimento effettivo* quale si può riscontrare dall'esito scolastico? In altre parole, vige veramente un rapporto positivo tra il grado di intelligenza e l'esito effettivo nella scuola?

Risponderò ora, non riferandomi all'opinione dei vari psicologi americani contemporanei, ma basandomi sul valore dei risultati dell'esperimento fatto a Newton. Dirò anzitutto che si verificano reali casi di disaccordo. Nel caso nostro, si sono presentati 4 distinti casi, in cui la sufficienza mentale (Q. I. 100 o più) non corrispose all'esito scolastico, nettamente insufficiente. Questi appartengono al gruppo ginnasiale. Ma anche tra gli studenti di liceo 2 casi appaiono con Q. I. alquanto superiore (A, 129; B, 107), mentre l'esito è in netta opposizione. Un terzo soggetto presenta invece Q. I. ordinario (108), mentre l'esito è decisamente superiore, pur non considerando eventuali sforzi di applicazione al lavoro intellettuale. Ora, pare che i 6 casi sovraccennati si possano spiegare in base a *tre cause*. In primo luogo, l'insuccesso si può riferire alla possibilità di mancato ambientamento nella scuola (relazioni coll'insegnante o coi compagni, incomprensioni, ecc.) o a disturbi d'ordine fisico-fisiologico (insufficienza visiva, o uditiva; disturbi organici di vario genere). Gli educatori e psicologi americani esprimono questo fatto col termine *Social and physical maladjustment*. Secondariamente, non è improbabile che l'origine del cattivo esito si trovi in un qualche dissesto emotivo, ad esempio, un complesso d'inferiorità, esagerata ansietà, ossessioni, mancanza di coraggio, abulia, ecc. : *emotional maladjustment*.

Quozienti intellettuali		Frequenza
120	/	1
119	/	1
118	/ /	2
117	/	1
116	/ /	2
115	/ /	2
113	/	1
112	/	1
110	/	1
109	/ /	2
108	/ / /	3
107	/ / /	3
106	/	1
105	/ /	2
103	/ / /	3
102	/ / / / /	6
101	/	1
100	/ / /	3
99	/	1
98	/	1
97	/	1
94	/	1
91	/	1
86	/	1
84	/	1
Totale		42

Quozienti Intellettuali		Frequenza
130	/	1
129	/	1
127	/	1
126	/	1
122	/	1
121	/	1
119	/ /	2
118	/	1
117	/ /	2
116	/	1
114	/	1
113	/	1
112	/ / /	4
111	/	1
110	/ / /	3
109	/	1
108	/ / /	3
107	/ /	2
106	/ /	2
104	/ /	2
103	/ /	2
102	/ / /	4
101	/ /	2
98	/	1
96	/ /	2
95	/	1
94	/	1
Totale		46

Tavola I. - *Distribuzione delle Frequenze dei Q. I. (1<sup>a</sup> ginnasio).*

Tavola II. - *Frequenze dei Q. I. (Novizi).*

Finalmente, e questa è una causa abbastanza comune, l'insuccesso può essere dovuto a mancanza di preparazione recata dal ginnasio oppure dal previo corso elementare. Noterò subito che la prima e la seconda causa sono alquanto rare tra i soggetti del gruppo liceale (Novizi), non però la terza; chè anzi se ne ha la troppo comune constatazione.

A parte questi rari casi di disaccordo tra Q. I. e apprendimento, l'accordo è a tutt'oggi un fatto di comune esperienza.

#### IV.

#### Conclusioni:

#### QUOZIENTE INTELLETTUALE E REQUISITI PROFESSIONALI

Il compito di tali esperimenti valutativi tra seminaristi consisterà in un prossimo domani nell'accertare e fissare il livello intellettuale, in termini scientifici, necessario e sufficiente per il felice espletamento di un completo corso di studi ecclesiastici.

Vari psicologi americani son giunti già a determinare il livello di intelligenza necessario per le varie professioni civili. Così YOAKUM e YERKES stabilirono il rapporto tra intelligenza ed occupazione sulla base d'uno studio di 18.423 soldati militanti nella prima guerra mondiale. DOUGLAS FRYER, in un suo studio del 1922, riusciva a determinare cinque livelli professionali ed il corrispondente grado d'intelligenza. Tali livelli o piani di occupazione venivano estesi a sei da una commissione di psicologi della Università di Minnesota (1936). Tutti concordano nello stabilire come requisito per alte occupazioni d'ordine professionale ed esecutivo in senso stretto un grado d'intelligenza superiore alla media, cioè, tradotta in Q. I., tra 110 e 120.

I risultati iniziali del nostro esperimento, come pure di quello californiano, pare che accennino alla stessa conclusione. Il successo di un candidato alla carriera ecclesiastica sarà completo solo se, a parte le altre necessarie condizioni, egli si presenterà all'entrare nel ginnasio con un livello d'intelligenza generale eccedente la media.

RENZO TITONE, S. D. B.

## Recensioni

---

VAN STEENBERGHEN F., *Directives pour la confection d'une monographie scientifique, avec application concrètes aux recherches sur la philosophie médiévale*. 2<sup>e</sup> ed. revue et corrigée, Louvain, 1949, pp. 86.

Vediamo con piacere apparire la seconda edizione di questa operetta che, senza pretese, costituisce un utile avvaimento alla ricerca scientifica. L'A. non fa della teoria: si accontenta di far dono agli studenti dei tesori della sua fine e profonda esperienza di Maestro della ricerca scientifica.

Le lievi modifiche e migliorie apportate a questa nuova edizione ne lasciano intatta la fisionomia della prima, uscita nel 1940. Sono pochi capitoletti, nitidi e chiari, com'è sempre lo stile dell'A. Organizzazione e funzionamento del corso pratico. Scelta del tema. Lavori ausiliari. Euristic. Documentazione. Critica. Costruzione. Redazione. Interessante l'Appendice che elenca i temi proposti nel Seminario di filosofia medioevale di Lovanio, cui presiede lo stesso A., dal 1930 al 1948.

La raccomandiamo vivamente a quanti desiderano sfruttare l'esperienza dei competenti, per risparmiare molto tempo nei primi lavori di ricerca e garantirsi un esito sicuro.

LUIGI BOGLIOLO

---

ALBERTEGHI SANTE, *Le antinomie del pensiero crociano*, Faenza, Fr.lli Lega, 1947, pp. 112, cm. 16×22.

La rinunzia alla metafisica, che caratterizza la filosofia moderna, aveva portato al dogma dell'immanentalismo assoluto, alla vanificazione della Trascendenza. L'idealismo storico di Croce è certamente una delle più radicali negazioni della Trascendenza che mai siano apparse nella Storia. Ma nella

misura in cui la filosofia nega la Trascendenza diviene disumana e antiumana, perché piomba l'uomo nel labirinto cieco dello scetticismo e del relativismo universale. L'Autore di questo saggio denuncia appunto il decadentismo che porta il disorientamento nel campo dei giovani. «Specialmente i giovani, che hanno bisogno di ricostruire criticamente gli ideali ingenui dell'infanzia, accostandosi disarmati a quelle dottrine, corrono il pericolo di rovesciarsi nello scetticismo e nel sensualismo ateo e di convertire il dubbio provvisorio in dubbio sistematico» (pag. 10).

L'impegno dell'A. non è solamente teorico: lo dice espressamente nell'Introduzione.

«Questi saggi, nati da un interesse teorico e dal congiunto intento morale, rielaborano critiche ed esprimono esigenze ormai entrate nella coscienza di molti.

L'interesse teorico naturalmente è metafisico, e l'aspetto morale immediatamente evidente che gli corrisponde è il rinnovato bisogno socratico della norma ideale, dei valori assoluti, posti in alto, a illuminare la vita e darle un significato e un tono che la impreziosisca e che orienti la condotta» (*ib.*, p. 9).

L'A. si sofferma in modo particolare sui centri principali della speculazione crociana: la storia, la morale, l'arte. Continuamente egli scopre un'irriducibile antinomismo fra l'esigenza d'identificazione fra storia e filosofia, morale e filosofia, arte e filosofia, propria dell'idealismo assoluto e d'altra parte l'insopprimibile bisogno, sempre presente in Croce, d'una netta distinzione fra il piano storico, morale, estetico, e quello concettuale che sempre lo trascende. Da queste antinomie fondamentali l'A. deduce tutta una serie di antinomie minori.

Non si può negare all'A. abilità nello scoprire e smascherare le antinomie crociane. Questo pregio, unito al nobile in-

tento morale, giustificano un giudizio veramente positivo dell'opera.

Quanto alla critica sarebbe stato desiderabile un impegno più vasto e robusto.

Non è qui il caso di discutere l'opinione dell'A. che fa evidentemente equivalere Metafisica a Trascendenza e tante altre affermazioni che accettiamo, in linea di massima, ma vorremmo più accuratamente precise. Ad esempio: «la profonda differenza tra il dualismo greco e il dualismo cristiano è costituita dal fatto che i greci non valorizzavano l'esistenza, ma isolavano il valore nell'essenza» (p. 21).

Ci sembra che questo isolamento sia possibile fino a un certo punto, e che sia piuttosto una malattia del filosofare moderno che non dell'antico pensiero. Quando si afferma la differenza, sarebbe opportuno chiarire pure la continuità fra pensiero greco e pensiero cristiano. Continuità che è inegabile.

LUIGI BOGLIOLI

---

MARIA ANGELES GALINO CARRILLO, *Los tratados sobre educación de Príncipes. Siglos XVI y XVII*. Inst. S. José de Calasanz, Madrid, 1948.

Hace sólo pocos días, por gentil ofrecio de la misma Autora, Secretaria General del Instituto de Pedagogía «San José de Calasanz», del Consejo Superior de Investigaciones Científicas de Madrid, me ha venido a las manos este precioso trabajo sobre la doctrina pedagógica contenida en los diversos «Tratados de Educación de los Príncipes», los cuales fueron tan abundantes, especialmente en España durante los siglos dieciséis y diez y siete.

No espere el lector encontrarse de frente a un nuevo catálogo de obras pedagógicas o quizás ante un resumido examen del contenido de cada uno de ellos con su relativo encuadramiento histórico y su respectivo juicio crítico de valor.

Este no es el meritorio trabajo realmente pedagógico de la ilustre Autora. Ella presenta al lector la lista abundante de ochenta y más tratados u obras en castellano que durante los siglos XVI y XVII se ocuparon de la educación de los Príncipes.

Pero una vez dadas estas indicaciones bibliográficas, la Autora quiere penetrar hasta las ideas profundas de esa singular pedagogía principesca y procurar coger el hilo de oro que las reúne y casi unifica. Encuentra así en todas ellas o en casi todas aquél «denominador común» que es

al mismo tiempo su supremo valor y que es parte del caudal de valores educativos que constituyen el patrimonio de la pedagogía universal y perenne.

Es por eso que la Autora va a buscar el origen y la base de esas construcciones pedagógicas en aquella filosofía y teología cristianas que fueron lustre y gloria de la cultura medieval y que le dió su mayor estabilidad y fecundidad.

En los «precedentes medievales» en efecto estudiados y expuestos en el primer capítulo, se cita la doctrina de los Padres de la Iglesia, sobretodo S. Juan Crisóstomo, S. Basilio, S. Clemente de Alejandría, San Jerónimo, etc., para llegar a Santo Tomás de Aquino y luego a sus más próximos y devotos discípulos, como Gil de Roma y Egidio Colonense.

Después de análisis histórico de la obra «De Regimine Principum», atribuida toda o a lo menos en parte a Santo Tomás de Aquino, la Autora se detiene en la idea de la formación política del príncipe.

Bajo esta luz y con esta preocupación hace el análisis del famoso libro de Maquiavelo, en oposición al cual se encuentra casi toda la literatura española de estos dos siglos sobre la educación de los príncipes.

En efecto, mientras la doctrina de la obra del célebre político italiano — observa muy bien la Autora — se funda sobre la estatalería, sobre el predominio de la persona del gobernante, sobre un utilitarismo amoral y da como defensa de la autoridad la fuerza y la astucia — la doctrina de los pedagogos españoles se concentra toda en derredor de dos puntos fundamentales, es decir, la personalidad moralmente íntegra del gobernante y el caudal de virtudes morales cardinales y teologales que la deben enriquecer.

Esso es lo que se nota larga y profundamente expuesto y recomendado sobre todo en las obras de Quevedo, Saavedra Fajardo y Gracián.

La Autora recoge entonces toda esa doctrina de los pedagogos españoles antimachiavelistas en una exposición donde nos da un magnífico resumen, que por sí mismo ya sería un casi completo tratado de pedagogía.

En efecto, perfila muy bien la figura del «príncipe virtuoso como ideal del gobernante», encontrándolo históricamente en la monarquía católica tradicional española, en sus tiempos más heroicos, cuando los reyes se decían y se conducían como «lugartenientes de Dios» y la misma España era «el centinela de la ciudad de Dios».

Fijando luego su mirada sobre lo que se

debe considerar la verdadera « forma » de la educación, aquella que Santo Tomás llama « estado de virtud », *virtutis status*, la Autora deja aparte el estudio del proceso educativo que tal vez atraería a otros lectores y comentadores, para poner toda su mira y preocupación en la doctrina de estos autores relativa a las cuatro virtudes cardinales: la prudencia, la justicia, la fortaleza y la templanza. En esta exposición se encuentra la parte doctrinaria más importante de los tratados sobre la educación de los principes y al mismo tiempo el mérito principal del presente trabajo.

Sería realmente para recomendarse la lectura de estos seis capítulos que constituyen el cuerpo de esta obra. En ellos con mano maestra y con mentalidad verdaderamente pedagógico-cristiana, supo la Autora concentrar la doctrina encerrada en los « Tratados » sin caer en equívocos infelizmente tan comunes en estudios pedagógicos de este género como sería confundir el concepto mismo de educación y de identificar el fin de la educación con el fin de la vida humana, aún cuando se trate de la misma vida cristiana.

Tanto no confunde esas dos cuestiones fundamentales de la pedagogía, que la Autora creyó concluir su estudio con un magnífico capítulo sobre « el principio educador » es decir cuando, terminada su propia educación, el se torna educador de la « nación como « educanda » y llega también a formarla y a hacerla a su vez « educadora ».

Como se ve nada falta a este trabajo para hacerlo muy interesante. Huyendo a la casi siempre estéril indicación de noticias puramente históricas y aún a la rica erudición pedagógico-literaria, nos dió un libro que puede también lograr el título de un verdadero tratado de pedagogía para los pocos « principes » de nuestros tiempos.

C. LEONCIO DA SILVA

---

BAUDIN E., *Corso di Psicologia*. Traduzione sull'ottava edizione francese ed aggiunte a cura di GIACOMO LORENZINI. - Firenze, Libreria Editrice Fiorentina, 1948. Pagine xxiv, 646 (1).

(1) Il Can. Prof. Emilio BAUDIN, nato a Epply (Lorena) il 14 febbraio 1875, professore all'« Institut Catholique de France » a Parigi e poi all'Università di Strasburgo, chiudeva la operosa vita di studioso e di

Sta ormai per essere esaurita, nel breve giro di tre anni, la prima edizione italiana di quest'opera che già ha avuto l'onore di otto edizioni in Francia e che ha incontrato un grande favore anche in Italia tra gli educatori e i cultori di filosofia che si interessano dei problemi attuali della Psicologia.

La lusinghiera accoglienza è espressione del valore che ha il libro. Le questioni fondamentali della Psicologia vi sono chiaramente e sodamente presentate, sia dal punto di vista della loro problematica, sia dal punto di vista delle soluzioni.

La lettura di questo libro lascia nel lettore l'impressione di acquisire una suda formazione intellettuale e scientifica. Questo pregio trova la sua spiegazione, tra l'altro, anche nel fatto che il libro si presenta come frutto di un lungo e acuto ripensamento dei punti dottrinali esposti e di un'ampia esperienza didattica di parecchi lustri di insegnamento universitario sulla materia del trattato.

La struttura organica e la disposizione felice della materia, l'esposizione chiara e scientificamente precisa, ricca di esempi, di interessanti rilievi sui fatti della vita quotidiana e di opportune considerazioni pedagogiche, rivelano la profonda formazione scientifica dell'Autore e le sue non comuni doti didattiche. L'opera perciò riesce di grande utilità all'educatore e all'insegnante

---

scrittore in una clinica di Losanna l'11 marzo 1949, mentre lavorava nel preparare un'ampia introduzione e parecchi rifacimenti e aggiunte di aggiornamento per la edizione italiana di questo suo « Corso di Psicologia ». Fu un acuto pensatore, un grande maestro che prodigò le dotti non comuni del suo brillante ingegno per la formazione delle giovani menti che si avviano agli studi profondi e affrontano per le prime volte gli ardui problemi del pensiero. Fu un fecondo scrittore, che trasfuse nelle sue numerose opere la meravigliosa chiarezza e l'equilibrio della sua mente e la profonda comprensione dei problemi. Ricordiamo tra le sue opere principali: *Étude critique du principe de l'acte et de la puissance chez Aristote*; *La Philosophie de la foi chez Newmann*; il *Cours de Psychologie*; *L'Introduction à la Philosophie*; il *Cours de Morale*; la *Logique des sciences*; *Étude critique sur la Psilosophie de Pascal*, e numerosi articoli su riviste; ed ultimamente, nonostante la dolorosa malattia che lo travagliava, stava lavorando per la preparazione di una *Critique de la connaissance*.

di Psicologia che desidera avere una sicura direttiva, teorica e pratica, sui principali problemi e risultati della Psicologia moderna.

Il volume del Baudin non si presenta come uno dei tanti manuali pubblicati in questi ultimi anni in seguito all'introduzione della Psicologia nei programmi delle scuole magistrali. Esso invece è « un libro di studio e di consultazione, mirante ad integrare con completezza di quadri quanto ogni professore deve conoscere prima di affrontare nella scuola la spiegazione di tanti problemi di notevole difficoltà » (Prefazione del Traduttore, p. vii).

Un altro pregio del trattato di Psicologia del Baudin è che esso, nonostante che nelle varie edizioni successive non si discosti fondamentalmente dalla prima edizione, tuttavia si presenta vivido e come un libro di consultazione di sufficiente attualità.

Uno schiarimento di questa situazione crediamo che possa essere dato dai seguenti rilievi :

1. - La tendenza e l'aspirazione del Baudin è sempre stata quella di costruire una Psicologia fenomenica, descrittiva, che non avesse rapporto con le leggi e il determinismo della natura; essa avrebbe dovuto per ciò rappresentare la vera e sola fonte della terminologia scientifica, perché, mettendo al centro della sua analisi la funzione e non i risultati del suo dinamismo, cioè per es. la « cognitio », non il « cognitum », la « sensatio », non il « sensatum » ecc., sarebbe giunta ad impostare come metafisica esperimentale lo spiritualismo.

L'affermarsi d'una simile psicologia, senza dubbio, sarebbe stato un baluardo contro le tendenze empiristiche di ogni genere, che, pur negandola, venivano a ricadere in questa psicologia, servendosi di una terminologia psicologica per affermare la negazione di ogni psichismo. Un tipico esempio di ciò è indicato dal Baudin nell'ultima forma dell'empirismo: il behaviorismo.

Orbene, un tal orientamento d'idee, conforme all'orientamento assunto da parecchi atteggiamenti della Psicologia moderna è indice della piena attualità delle concezioni dottrinali del Baudin.

Ci sembra che il Baudin sia stato indotto a non riportare tutta quella tecnica sperimentale di cui son fin troppo ricchi certi trattati moderni, per non offrire con una psicologia di macchine che, a volte, rasenta la fisica, una specie di falsa giustificazione ed esemplificazione dell'empirismo, accanto a costruire la « sensatio » con il « sensatum », la « cognitio » con il « cognitum », ecc... cioè, in breve, a ne-

gare in nome dell'esperienza, gli atti, la « cognitio », la « sensatio » ecc.

Notiamo tuttavia che il Baudin non nega il debito valore a quello studio sperimentale di cui si serve come metodo la Psicologia per avere una più precisa conoscenza del dinamismo psichico, ma la considera nel suo giusto valore.

Questa preoccupazione di fermarsi alla sostanza dei problemi, ha talora polarizzato un po' troppo l'attenzione del Baudin, il quale avrebbe potuto presentare un'opera più completa, se avesse corredato le varie dottrine psicologiche con brevi paragrafi o eventualmente, con appendici ai singoli capitoli, riguardanti la metodologia moderna d'indagine sperimentale, e con accenni alle più recenti e fondamentali dottrine odiere e alle pubblicazioni che si riferiscono alla materia trattata.

Questa mancanza di aggiornamento è stata supplita, in parte, dalle aggiunte del Lorenzini, che al merito di una chiara ed elegante traduzione ha aggiunto quello di integrare ogni capitolo o argomento trattato, con un'opportuna e aggiornata bibliografia e con frequenti note e appendici nelle quali vengono indicate le principali esperienze che si possono compiere sulle funzioni psichiche umane, tenendo presente specialmente le applicazioni pedagogiche.

2. - Si desidererebbe inoltre trovare in un manuale di Psicologia moderno anche un'ampia presentazione delle dottrine psicologiche attualmente più diffuse, quali quella della Gestalpsychologie, almeno per ciò che riguarda la problematica della percezione; quella della Psicanalisi, per i problemi dell'incosciente e degli istinti; quella del Pavlov sui riflessi condizionati ecc.

Questa mancanza, tuttavia, ci sembra che non pregiudichi eccessivamente il valore dottrinale e l'attualità dell'opera, come ha affermato qualche critico in questi ultimi tempi. Anche se non ha esposto esplicitamente il contenuto delle varie dottrine psicologiche odiere, il Baudin ne ha valorizzato i risultati che esse hanno potuto recare alla soluzione dei vari problemi psicologici. Un esempio, tra gli altri, ci è offerto dal capitolo sulla percezione ove, in linea di massima, si vedono analizzate e proposte le principali conclusioni a cui è giunta la Gestalpsychologie. Le stesse constatazioni si fanno anche leggendo gli altri capitoli, quelli, per es., sull'attenzione, sulla coscienza, sulla vita affettiva, sull'abitudine, sulla personalità, ecc. Ed è tanto vera questa attualità di contenuto, che noi vediamo riportate, a volte quasi alla lettera, molte espressioni del Baudin in opere le

quali, pubblicate in questi ultimi tempi vanno per la maggiore in Italia, e che certo nessun psicologo oserebbe dire antiche. Le aggiunte di D. Lorenzini, per esempio sulla Gestaltpsychologie, sulla Psicanalisi ed altre, lo integrano solo sotto certi aspetti, facendo passare in rassegna doctrine recenti, impostazioni nuove di antichi problemi, soluzioni originali.

Auspichiamo che quest'opera, già tanto benemerita della cultura psicologica, possa incontrare anche in Italia, come già in Francia, il meritato successo, non solo per una più ampia affermazione della Psicologia nella cultura italiana, ma soprattutto perché possa dare il suo contributo per una migliore comprensione dei gravi problemi riguardanti l'uomo.

MARIO VIGLIETTI

documenti della religione cristiana, esamina le varie prove della divinità del Cristianesimo: la testimonianza dello stesso Legato divino, Figlio di Dio, convalidata dalla sua vita e dalle sue opere miracolose; la Resurrezione di G. C.; la sublimità della sua dottrina; i miracoli che il Cristianesimo rappresenta; e infine l'avveramento in Cristo e nella Sua Chiesa delle profezie dell'A. T. Il volume si chiude con un capitolo sulle religioni false.

Nei primi nove capitoli del secondo volume, il ch.mo Autore prova come il Cristianesimo debba essere Cattolico e Romano, studiando la natura e le note della Chiesa di Gesù Cristo ed escludendone l'applicabilità alle altre confessioni religiose che pretendono di essere le vere. Su questo punto ci sarebbe piaciuto incontrare una più profonda presentazione della tesi, mettendo in rilievo le serie obbiezioni mosse anche in campo cattolico, per es. dal Thils, *Les notes de l'Église dans l'apologétique catholique depuis la Réforme*, Louvain, 1937.

Il capitolo X è dedicato alle relazioni tra Chiesa e Stato.

La Sezione terza dal titolo generale: Difesa storica, dottrinale e sociale della Chiesa rinsera varietà di argomenti. Il capitolo XI tratta delle fonti dell'insegnamento ecclesiastico: tema dogmatico. I capitoli successivi invece considerano la Chiesa in relazione alla libertà, alla ragione, alla scienza, alla storia, alla civiltà: tutti temi d'indole sociologica, storica ed apologetica.

L'intera trattazione è condotta con buon metodo e con sicura padronanza dell'argomento. La sua efficacia è stata e sarà, senza dubbio, grande, perché le idee vengono presentate in modo chiaro, piano, adattissimo a quel genere di lettori cui si dirige l'A., i quali, in genere non dispongono di eccessiva pazienza raziocinativa. Saggio si dimostra pure tutto quel corredo di notizie storiche, scientifiche le quali per una mente non ben ferrata rappresentano talora preoccupanti interrogativi riguardo ad una verità che pur si ritiene certa.

Noi auguriamo all'opera del dott. Salim che continui a diffondere luce in un numero sempre maggiore di giovani menti, avviandole ed ancorandole a porto sicuro: la Chiesa di Gesù Cristo.

G. A.

Dott. EMÍLIO JOSÉ SALIM, *Ciência e Relião*, Ensaio de Apologia do Catolicismo. Vol. I: Apologia do Espiritualismo e do Cristianismo, 2<sup>a</sup> ediz., S. Paulo, 1941; Vol. II: Apologia do Catolicismo, 2<sup>a</sup> ediz., Rio de Janeiro, S. Paulo, 1944.

Il fine che si propone l'Autore — Rettore delle Facoltà di Filosofia, Scienze e Lettere dell'Università di Campinas — è di presentare «una visione panoramica del Catolicesimo la quale corrisponda alle esigenze degli alunni delle Facoltà Superiori del Paese» (pag. 7), pur mirando anche a studenti di categorie immediatamente inferiori a quella.

Si intitola «Apologia» perché vuol essere una trattazione non solo strettamente apologetica, ma una trattazione che abbraccia anche altri problemi di spettanza diretta della Filosofia, della Teologia e della Sociologia.

Il primo volume comprende una preparazione alla Apologetica che riguarda il Cristianesimo. Quattro sono le tesi fondamentali della prima parte, ossia dell'apologia dello spiritualismo: i problemi di Dio, del mondo, dell'uomo e delle relazioni tra Dio e l'uomo.

L'A. ha pensato bene di corroborare le argomentazioni filosofiche con abbondanti nozioni scientifiche. Particolarmente ben condotto, sobrio e chiaro ci sembra lo studio dei due criteri principali della Rivelazione, cioè del miracolo e delle profezie (pagg. 181-201).

La seconda parte si svolge secondo i quadri tradizionali. Provata la storicità dei

DOCTOR COMMUNIS, *Acta et commentationes Pontificiae Academiae Romanae S. Thomas Aquinatis*. — Marietti, 1948.

È ormai nel suo secondo anno di vita questa rivista ecclesiastica tomistica, diretta non solo agli specialisti delle scienze ma anche e in special modo ai Seminari di Filosofia e Teologia, come si esprime S. Em. il Card. Pizzardo nella lettera diretta al segretario generale della Pontificia Accademia, P. Boyer S. J., e con la quale sottolinea l'importanza del nuovo periodico uscito sotto gli auspici della S. R. Congregazione degli Studi e delle Università. Il valore della rivista è facilmente comprensibile, quando si pensi che essa si presenta come un frutto e uno sviluppo dell'attività dell'Accademia di S. Tommaso d'Aquino: di cui, tre volte all'anno, unirà regolarmente gli Atti (editi finora, dal 1934, in volumi a parte, molto apprezzati e ricercati) con studi profondi e di attualità nei tre campi della filosofia, della teologia e del diritto.

Lo scopo vien dichiarato dai redattori nella presentazione *Ad Lectorem* del primo numero: adeguarsi maggiormente ai bisogni dei tempi con una attività letteraria più intensa da parte della Pontificia Accademia Romana; portare efficace contributo di una sana filosofia e di una solida teologia per la retta soluzione di questioni e di problemi svariati, ma che, in massima parte, dipendono o si riferiscono fondamentalmente ai principi della verità religiosa e cristiana; infine, promuovere e difendere — anche come compito che con specialissimo titolo spetta alla stessa Accademia — l'autorità della dottrina e dei principi di S. Tommaso, tanto insistentemente raccomandati e inculcati dalla Santa Madre Chiesa.

L'ampiezza di vedute, e lo spirito di serena considerazione di tutti gli sforzi seri e sinceri per l'approfondimento e la diffusione della verità che animano la rivista, non solo corrispondono alle dichiarazioni esplicite dei redattori, ma suonano eco fedele delle perenni, e specialmente delle recentissime direttive dei Sommi Pontefici. Ricordare, tra le altre, le auguste parole di S.S. Pio XII, f. r., rivolte al Senato Pontificio delle Scienze, l'anno 1941, e più espressamente ancora nella Enciclica: *Mediator Dei*. Per questo il periodico, pur essendo lineare d'indirizzo, non intende essere unilaterale nella sua parte di aggiornamento e d'informazione sul movimento del pensiero. Anche per ciò che riguarda il punto di vista tomistico, dicono i redattori: « Libros, articulos, elucubrationes quae ad

praedictas doctrinas spectabunt nota faciemus, maxime cum thomisticam sapientiam defendent, aut etiam impugnabunt ».

Non è nelle mire del *Doctor Communis* dedicarsi, di regola, a studi di rara erudizione, tanto meno poi a disquisizioni di eccessiva sottigliezza e sterili di reale valore o di pratica importanza per l'indirizzo delle menti e della vita umana nel mondo attuale. I numeri già usciti, e la competenza dei collaboratori sono gli indici che meglio raccomandano la rivista a quanti hanno la incombenza, nei Seminari o fuori, di resistere all'errore e di propugnare la verità.

N. C.

---

GIUSEPPE FURLANI, *Grammatica Babilonese e Assira, con Testi e Vocabolario*. Istituto per l'Oriente, Roma, 1949, pag. 148; L. 1.000.

Nel 1872 George Smith (da tipografo diventato specialista nella sorgente scienza assirologica) scopriva e rendeva noto un frammento del diluvio, parte dell'epopea di Gilgamesh, provocando in Inghilterra grande entusiasmo e interesse per la nuova letteratura che veniva in modo così inaspettato a confermare i dati biblici, fino allora rimasti in splendido isolamento. Più tardi, col progredire delle conoscenze, non pochi studiosi avevano creduto di poter trovare in essa un mezzo potente e decisivo per strappare alla letteratura biblica la sua posizione di privilegio, e, facendola passare per una letteratura di plagio, demolirne il valore soprannaturale. Si pensi alle strombazzature del Delitzsch nel famoso discorso su *Babel und Bibel* e la polemica accessissima che ne seguì. In tal modo alla scienza assirologica dovettero interessarsi teologi ed esegeti. Per quanto ora il movente polemico sia diminuito d'assai, l'importanza della letteratura, storia e archeologia mesopotamica per il mondo biblico è andata sempre crescendo. Per avviarsi allo studio dell'accadico (dopo la crestomazia, con tavole grammaticali, del Teloni, 1887) si aveva in Italia finora solo il manuale (collezione Hoepli) di Mons. Giustino Boson, che presentava una succinta grammatica accadica, elenco di segni e crestomazia cuneiforme ed elementi di sumerico, l'altra lingua importante della Mesopotamia, ma di carattere lontanissimo dalle lingue semitiche. Ora, spinto dalle necessità della scuola, il professor Furlani, or-

dinario di Assiriologia nell'Università di Roma, ha pubblicato una sua Grammatica Babilonese e Assira che servisse a chi desidera iniziarsi alla conoscenza dell'assiro-babilonese. Con indovinato criterio l'Autore è stato sobrio nella raccolta delle regole grammaticali, ma abbondante nelle esemplificazioni. La formulazione delle regole stesse non è fatta con linguaggio tecnico stringato, ma con certa larghezza d'espansione che gli permette di ottenere spesso una chiarezza maggiore che non si abbia in certe grammatiche più scientifiche. La ricca e varia crestomazia con testi dei diversi periodi della lingua e generi letterari, servirà a dare un'idea dell'abbondantissima letteratura accadica e il vocabolarietto in fine ne faciliterà la lettura.

Naturalmente qua e là si sarebbe potuto fare diverso; per es., la fonetica, impostata scientificamente, poteva riuscire di maggiore utilità per i principianti con una disposizione più pratica. Così la ricchezza delle forme nominali, pregiò indiscusso in una grammatica scientifica, rende ai principianti un servizio disutile. Talvolta le regole potevano esser formulate in maniera più precisa e nella crestomazia sarebbe stato di grande utilità per il lettore autodidatta qualche nota che chiarisse o spiegasse costruzioni o facilitasse la traduzione di punti più difficili. Che in un'opera di tal fatta siano sfuggite piccole mende non è cosa che possa meravigliare. Ci permettiamo di segnalare, a pag. 31, *qaggādānū*, non lo stomaco degli animali (che sarebbe *qūqubānū*), ma una specie di cavallette; *qaggadū*, non copriaco, ma parte superiore del capo. A pag. 68 nella lista dei verbi con *y*, *zānu*, esser ornato, non essere ornante. Segnaliamo perciò ai Seminari e alle persone colte la presente grammatica perché darà il modo al giovane clero di iniziarsi a questi studi di tanto interesse per sé e di tanta utilità per il mondo biblico dell'A. T. in modo speciale.

G. CASTELLINO

---

P. G. GRASSO, *Lavelle*, coll. « Maestri del pensiero », ed. « La Scuola », Brescia, 1949, pp. 212.

Se tra i pensatori contemporanei qualcuno può aspirare ad essere considerato come « maestro del pensiero » nel senso ricco e positivo dell'espressione, il Lavelle non sarà certo degli ultimi candidati a questo titolo: ne fanno testimonianza decenni

di speculazione austera, animata da un vivo senso di responsabilità personale e sociale, accompagnata sempre da una accorta e vigile comprensione dei problemi che travagliano l'anima dell'uomo moderno.

Per il Lavelle la filosofia non è speculazione astratta, aristocratica, riservata a pochi: è essenzialmente guardare in faccia senza alcun preconcetto e senza alcun timore la nostra esistenza, per comprenderne il significato e il valore autentico. *Esistenzialista* quindi, il Lavelle, ma di un esistenzialismo di destra, come opportunamente ebbe a dirlo il Pareyson (cfr. *Panorama dell'esistenzialismo*, in *Studi sull'esistenzialismo*, Firenze, 1943, p. 19), perché compito della filosofia è essenzialmente ridonare agli uomini *la sicurezza*, che pare aver abbandonato il mondo degli umani per gettarli in braccio allo scetticismo, al pessimismo, all'angoscia irriscattabile, alla rinuncia, all'abbandono.

Il « profilo » che P. G. Grasso ha dedicato al Lavelle giunge quanto mai opportuno, anche ai fini di far conoscere in una cerchia più ampia questa caratteristica figura di pensatore.

Si tratta di un accostamento fatto di simpatia, ricco di informazione, maturato attraverso un ripensamento personale che non si lascia sedurre dalle formule brillanti, ma che mira a cogliere e mettere in luce e consequenzialità logica le linee centrali di un pensiero che è ben lontano dall'esser « fatto » completamente e definitivamente, e che in un continuo sforzo di adeguazione e integrazione tra quello che ne è il motivo-anima, e la realtà complessa del dato, si risolve sovente in superamenti e chiarificazioni che sembrano talorar rasantare, o almeno dar la parvenza di contraddizione.

Le linee su cui si svolge il profilo — che si può considerare una buona monografia data anche la sua estensione (oltre 200 pp.) — sono quelle comuni alla collezione in cui è stato pubblicato.

Anzitutto alcune notizie bio-bibliografiche: *L'uomo - Le Opere* (pp. 2-37) che l'A. opportunamente in rapporto al carattere del pensiero studiato etichetta *La situazione*. Notevole in esso lo sforzo di chiarificazione del significato esistenzialistico nel senso della *Philosophie de l'Esprit* e della filosofia moderna in genere, « come una sintesi indipendente e originale, aperta a tutte le esperienze storiche del pensiero umano », in una dichiarata volontà di conciliazione, protesa a « fare dell'esistenza una ragione di confidenza e di luminosa speranza », in cui i « notturni » rivelano le loro interiore possibilità e divengono promessa di « luce ».

Il «pensiero» vien studiato in due momenti: nel primo è al centro l'interesse metafisico (pp. 38-101); nel secondo il problema morale (pp. 103-131) che del primo è la risultante logica e necessaria, e in fondo la ragion d'essere, perchè anche per il L. ciò che importa è, come già ebbe a scrivere nel suo Diario il Kierkegaard, «intendere a che cosa io sono destinato, vedere che cosa Dio vuole propriamente che io debba fare...».

L'idea chiave di tutta la metafisica lavelliana è vista nel concetto di *partecipazione dinamica*. All'inizio, una intuizione originaria — «atto primitivo», dice il Lavelle, — in cui l'Essere è dato e colto (= *presente*) nell'essere del mio atto. E l'Essere vien inteso essenzialmente come Atto che eternamente si autopone, cioè come iniziativa pura, che nel progredire del suo pensiero il Lavelle specificherà sempre più come *Libertà* e *Soggettività*. Solo in tal maniera sarà possibile la partecipabilità, che non potrà aver come termine che delle soggettività, degli esseri liberi e perciò spirituali.

E una volta apparsa in seno all'Atto Puro la prima libertà, questa richiede l'esistenza di una pluralità infinita di libertà. Di qui uno dei concetti più suggestivi: la *responsabilità cosmica* che incombe su ogni esistente, per cui ciascuno deve prendere su di sè «la responsabilità di tutte le esistenze di tutto l'universo, di tutta la storia» (*De l'Acte*, p. 187), in quanto che l'esistente è chiamato da Dio a partecipare alla sua opera creatrice.

Partecipazione, sì: ma concretamente questa partecipazione alla libertà che è Dio stesso, come si realizza? Risponde il L.: nel *consenso*, che è un'autocreatura, nei confronti del dono di Dio. Quindi io sono ciò che ricevo, in quanto e nei limiti in cui attivamente lo faccio mio, *consentendo*. In tal modo il problema dei rapporti tra la Libertà divina e la nostra, avrebbe una soluzione parimenti lontana dagli estremismi contrapposti del pluralismo (indipendenza reciproca) e monismo (vanificazione della libertà umana).

Condizione essenziale per il «gioco della partecipazione» (p. 88): l'*intervallo*, che rende possibile la distinzione tra l'Atto Totale e l'atto (gli atti) particolare; esprime la finitezza dell'essere creato, e dà ragione, quindi, del dinamismo (tensione) che lo permea: negatività e positività (stimolante) ad un tempo.

L'intervento si concreta su un doppio piano: spazio e tempo, che rendono possibile all'interno della *Presenza totale* la molteplicità infinita dei distinti. E allora il

significato del mondo non potrà essere altro che questo: nessun valore in sè (= *fenomenismo*), ma intervallo (principio e possibilità di distinzione) e mediatore insieme tra noi e l'Assoluto, e terreno d'incontro con gli altri uomini.

Nella prospettiva del *consenso* si delinea la dottrina morale che si caratterizza come «*etica dell'amore*». «Non ci può essere altro fine per l'uomo che quello di divenire un Dio per l'uomo... Noi non possiamo rendere a Dio quel che abbiamo ricevuto da Lui che facendo per gli altri ciò che Lui stesso fa per noi» (*De l'Acte*, p. 188).

«Ci è data una natura (*dispersione spazio-temporale*): dobbiamo trascenderla per accedere alla vita dello spirito. *Vivi per lo Spirito!*

Ideale di questa vita spirituale e vocazione dell'uomo è la conquista della sua essenza, l'autocreazione della persona, nella partecipazione sempre più perfetta all'Atto puro. *Sii te stesso!*

L'uomo compie la sua vocazione rompendo la sua solitudine ed entrando in unione con l'Atto e cioè con Dio, e in comunione, in società spirituale con le altre libertà. *Ama!*» (p. 131).

La terza parte, notevolmente estesa (pagine 133-204) è dedicata al *Giudizio di valore*: presenta un notevole interesse non solo dal punto di vista critico, ma anche — e direi soprattutto — nella chiarificazione di alcune questioni appena accennate o non sufficientemente dilucidate nel corso dell'esposizione.

L'A. incomincia con l'elencare i *meriti inoppugnabili*, e li vede nella *coraggiosa ripresa dei massimi problemi metafisici*; nella *modernità e concretezza della sua ispirazione*, nella *vigorosa istanza spiritualistica*; e soprattutto nella posizione netta e chiara del problema della *partecipazione, dinamicamente intesa*. Il che fa tutt'uno con l'accennata istanza spiritualistica, presa non nel senso generico del termine, ma nel senso molto ben determinato che vi dà il Lavelle. Concetto questo che ben approfondito forse aiuterebbe a comprendere il significato ed i limiti del *fenomenismo lavelliano*, contro cui l'A. pone alcune osservazioni vere ed ovvie, ma probabilmente fuori segno. Il fenomenismo lavelliano non si restringe al mondo delle cose? cioè alla sfera degli oggetti che non sono per sè, appunto in quanto oggetti e non soggetti, cioè in quanto non spiriti? Con ciò non mi pare che il L. intenda negare il valore di «*essere*» al mondo delle cose, ma piuttosto negare ad esse una ragion d'essere immanente. E questa distinzione tra spiriti

partecipati e il mondo degli oggetti — in cui gli spiriti vivono e di cui si servono, e che li avverte della loro finitezza, mentre insieme è (può, deve essere) gradino di elevazione, non offre al Lavelle una possibilità di concreta e reale distinzione tra i soggetti partecipati e il Soggetto partecipante?

Infatti ciò che costituisce il travaglio più grave, e il bersaglio di tutta la critica nei confronti del pensatore francese, è essenzialmente l'indistinzione che pare insuperabile tra il Tutto e l'universo, e la *necessità* che il Tutto si realizzi nelle parti. Si può parlare nei riguardi di Lavelle di *panteismo dinamico*? Parrebbe di sì, nonostante la volontà di distinzione affermata ed energicamente riaffermata soprattutto nelle ultime opere: questo è il risultato necessario della dottrina della *univocità* dell'essere, e giustamente l'A. soggiunge: «per la soluzione di questo problema, desidereremmo che il Lavelle potesse disporre di una teoria della analogia precisa e compiuta. Poichè è incomprensibile un'autentica partecipazione in clima di univocità» chè altrimenti la partecipazione anzichè un *dialogo* — come il Lavelle l'intende e vuole — finisce per essere un *monologo*. Gli elementi risolutivi in questo senso, non mi pare che manchino nel pensiero del L., qualora si tenga presente ciò che abbiam detto poc'anzi.

È evidente che le incertezze metafisiche si riflettono anche nel campo morale, in cui sembrano ritornare motivi propri della saggezza panteistica, che il pensatore cerca di superare attraverso un messaggio etico essenzialmente attivistico. Non è il caso di fermarsi oltre.

L'Autore, enucleando il significato del pensiero studiato dice «ombre» (p. 201) le incertezze dottrinali che in tutti i sensi intersecano questa dottrina. Verrebbe quasi voglia di pensare ad un quadro tutto ombre: gnoseologia insufficiente ed acratica; metafisica minacciata di contraddizione e vanificazione nella sua idea centrale; morale tentata di indifferentismo amorale... Che cosa rimane oltre alla «nobilità di intenzioni»? (p. 140). Rimane il più e il meglio: rimane l'istanza, che è ad un tempo testimonianza franca e decisa nei riguardi dell'unica via possibile agli uomini per la realizzazione della loro vocazione alla gioia autentica, e che si ha solamente in un «*contatto senza posa rinnovato con l'Assoluto*», come ebbe a scrivere lo stesso Lavelle all'Autore.

Un fascio di luce irrompe nel quadro, e le ombre acquistano il loro *senso*.

ARISTIDE VESCO

GUSTAVE COMBÈS, *L'assaut contre le Christ au XX<sup>e</sup> siècle*, ed. Lethielleux (2<sup>a</sup> ediz.), pp. 400.

Ecco un libro prezioso di analisi e di informazione. Noi cattolici ci moviamo in un mondo tutto teso a cancellare il nome di Cristo e persino di Dio dalla mente e dal cuore degli uomini e della società, e non ce ne diamo per intesi. Ci allarmiamo, forse più ancora che ci commoviamo, alle notizie che compaiono talvolta sulla stampa, anche quotidiana e cosiddetta indipendente: notizie di processi, di imprigionamenti, di esecuzioni capitali; ma non riflettiamo che quelli non sono che gli episodi esterni e salienti che rivelano tutto un mondo, più o meno sempre nascosto, ove si trama e si organizza il pensiero e la civiltà anticristiana e atea che sta soffocando quella cristiana e religiosa di cui ha vissuto l'Europa e il mondo, e senza della quale l'Europa e il mondo si disgregheranno nel ritorno di una seconda barbarie senza confronto più spaventosa della prima. L'agostiniana interpretazione della storia come una lotta fra le due città acquista oggi più che mai una evidenza tragicamente incontestabile: non dobbiamo ignorare i fattori, gli organi, i metodi, i quadri e soprattutto le ideologie dello sterminato esercito di Satana, se vogliamo avere la sensazione precisa dell'interesse supremo che si gioca attraverso la vicenda storica, e se vogliamo partecipare coscientemente al colossale urto ideologico che oggi, come sempre e più che sempre riempie di significato la vita dei popoli e la vita dei singoli. Si dice che i tempi delle guerre di religione sono passati; e invece non mai come oggi gli urti e le guerre sono proprio urti e guerre di religione: per Cristo o contro Cristo, per Dio o contro Dio. Sembra un'ironia: proprio coloro che si attaccano alla visione materialistica e protestano unico motivo della vicenda storica l'interesse economico, proprio essi trasformano le paci e le guerre in crociate ideologiche. Tutti gli interessi materiali ed economici passano in secondo ordine di fronte al supremo interesse, uccidere Cristo, uccidere Dio. Tutti conoscono come guerrieri dell'ateismo i bolscevichi e i comunisti. Ma costoro non fanno che concludere il processo di scristianizzazione iniziato da secoli e a cui hanno concorso le forze più disparate, e non fanno che raccogliere e organizzare una quantità di fattori che hanno operato e operano in mille diverse guise a uno stesso scopo.

Il presente volume di questi fattori fa una rassegna ordinata, chiara, completa, seguendoli sin dai loro primordi nella crisi

della civiltà cristiana medievale, agli inizi dell'era moderna. Una prima parte individua le dottrine e gli atteggiamenti che, nei secoli XVII e XVIII, prepararono le armi ed il terreno per la lotta: e sono nell'ordine intellettuale il razionalismo, nell'ordine morale il materialismo, nell'ordine politico l'assolutismo, nell'ordine sociale il marxismo. La seconda e la terza parte esaminano la lotta che si svolge accanita dagli inizi del secolo XIX sino ai nostri giorni. La lotta è condotta sotto l'influsso di principi e di dottrine che, diventati quasi miti indiscutibili, vengono portati a temperatura incandescente e ossessionante fino a diventare delle pseudo mistiche alimentatrici appunto di inesauribili energie per il combattimento anticristiano. Il mito francese è il laicismo, quello russo il bolscevismo, quello italiano il fascismo, quello tedesco l'hitlerismo. Ciascuno viene presentato in rapidi essenziali cenni storici e studiato meno sommariamente nella sua anima, nei suoi procedimenti, nella sua tecnica. Infine nell'immenso esercito dei nemici di Cristo si tratta di individuare quali sono le truppe meglio organizzate, più accanite e più agguerrite. E a questo proposito vengono studiati, l'organizzazione, il programma e i metodi della massoneria, della lega per i diritti dell'uomo, dei sindacati rivoluzionari e dei senza Dio, paragonata la prima allo stato maggiore dell'armata anticristiana, la seconda all'avanguardia, i terzi alla massa di manovra e gli ultimi alle truppe d'urto. Nè si pensi che tale linguaggio sia soltanto figurato! Purtroppo la realtà non fa che fin troppo fedelmente verificare queste denominazioni: la realtà profonda della storia che oggi viviamo è più che mai una lotta all'ultimo sangue fra il regno di Dio e quello di Satana.

La conclusione che se ne trae s'impone come un dovere a tutti i cattolici, e l'Autore lo avverte riassumendolo in poche parole: conoscere i vari termini della lotta; aumentare la fede; vivere il cristianesimo; sostenere e organizzare la stampa, le opere giovanili; la penetrazione operaia. All'organizzazione dell'esercito del male deve far riscontro l'organizzazione dell'esercito del bene.

Il volume è istruttivo anche perché condotto su una documentazione di prima mano, fatta su testi, disegni, deliberazioni, statuti dei nemici stessi, i quali così autenticamente documentano quelle affermazioni che l'Autore difficilmente avrebbe modo di rendere altrimenti credibili. La documentazione e l'oggettività si accompagnano a un accento vibrante e pieno di emozione, che contribuisce a rendere il lettore più attento

alle cose esposte e più pensoso di se stesso e della sua posizione nella drammatica lotta. Libro di storia, libro di pensiero, libro apologetico infine, e, come tale, solidamente ed efficacemente costruttivo.

FRANCO AMERIO

*Ricostruzione metafisica: Atti del IV Congresso di studi filosofici cristiani tra Professori Universitari in Gallarate.* - Edizione Liviana, Padova, pp. 450.

Il volume intitolato *Ricostruzione metafisica*, edito a Padova dalla Liviana, contiene le comunicazioni e i risultati delle discussioni tenute all'Aloysianum di Gallarate nel settembre del 1948, dove per la quarta volta si sono riuniti gli aderenti a quello che si vuole ormai denominare lo spiritualismo cristiano. Più propriamente si tratta di professori universitari che aderiscono nel loro filosofare a una visione cristiana della vita, pur provenendo da diverse scuole e professando diverse dottrine. È un movimento che si sta imponendo alla considerazione del mondo filosofico come quello che raccoglie in una conclusione positiva le esperienze del pensiero moderno e contemporaneo. La maggior parte dei partecipanti al convegno non ha ricevuto una formazione scolastica, ma si è incontrata con le grandi figure di S. Agostino e S. Tommaso solo più tardi, nel corso di personali ricerche intorno ai problemi nascenti nell'ambito della sistematizzazione — per lo più idealistica — dalla quale erano partiti. Questo movimento è anche più significativo perché si riallaccia, in simpatia concordia, con altri movimenti analoghi, particolarmente di Francia, Belgio, Spagna: movimenti che tutti indicano il difondersi dei principi cristiani nelle sfere di quell'alta cultura laica che una volta rimaneva sequestrata nell'indifferentismo, nello scetticismo, nell'irreligione, nell'ateismo. Oggi quella che si può denominare genericamente filosofia cristiana non è più misconosciuta o disprezzata come filosofia dei Seminari o filosofia di sacrestia, ma è rispettata, discussa, insegnata dalle Cattedre universitarie, imponendosi e impegnando l'interesse di tutti i pensatori, anche di coloro che ne sono lontani o la combattono. Si può dire che anche nella filosofia è in corso quel processo di chiarificazione che è in corso anche in tutti gli altri aspetti della vita di oggi: o con Cristo o contro Cristo.

Ma — per non correre il rischio di di-

menticare la recensione — torniamo al volume degli Atti del convegno di Gallarate. I partecipanti si erano già pronunciati — nel convegno precedente — sulla possibilità e sulla necessità della metafisica. Si trattava ora di discuterne la struttura, particolarmente in rapporto alla dimostrazione della esistenza di Dio. Come si vede, è questo un argomento talmente impegnativo, che quasi riassume ed esaurisce l'intero tema filosofico, sicché conduce a metter in gioco senza riserve i concetti centrali di ciascuno e le più schiette preferenze e i più profondi orientamenti.

Senza scendere ad un esame particolareggiato delle singole comunicazioni contenute in questo volume, si può tracciare un quadro di carattere generale. Le diverse posizioni si sono raggruppate — come era da prevedersi — secondo due direzioni fondamentali: metafisica dell'essere, metafisica della persona. Con la prima s'intende una metafisica di tipo aristotelico-tomistico, piuttosto intellettualistico e razionalizzante. Con la seconda si intende una metafisica di tipo agostiniano-pascaliano, piuttosto volontaristica e misticizzante. Veramente quest'ultima caratterizzazione non corrisponde del tutto al concetto che della persona hanno presentato taluni: lo Stefanini, per esempio, vede la metafisica della persona come equilibratrice fra le due precedenti, in quanto, assumendo l'essere nella concreta unità col pensare e il volere, condanna come unilaterali sia la prima, metafisica della ragione, sia la seconda, metafisica del cuore.

L'atteggiamento di Stefanini — che è, in fondo, un atteggiamento conciliante — viene condiviso dalla maggior parte dei convenuti. Si capisce che i personalisti vogliono vedere la metafisica della persona come la metafisica senz'altro, assorbente in sè la metafisica dell'essere considerata astratta e inefficace sciolta da codesta connessione, mentre per i realisti la metafisica *simpliciter* è la metafisica dell'essere, di cui quell'altra è un caso e un'applicazione, giudicata invalida e inconsistente ove si sciolga dalla connessione.

Poco disposti a conciliazione o integrazione si sono dimostrati quasi soltanto Carlini, Lazzarini e Battaglia. Per Carlini la metafisica è sempre stata soltanto cosmologia: bisogna liberarsene e attaccarsi alla fede se si vuole raggiungere Dio: il vero Dio, che è il termine da tutti proposto all'indagine metafisica. Per Lazzarini la metafisica che vuol essere dimostrazione non conclude a Dio: chè la dimostrazione ha ineliminabilmente carattere formale e non ontologico. Si giunge a Dio non con una di-

mostrazione ma con un itinerario vitale in cui la parte principale spetta alla libertà, all'impegno, all'adesione e — dunque — ancora alla fede. Battaglia difenda sia di una metafisica dell'essere sia di una metafisica della persona: negherebbe ogni metafisica tranne che, forse, una metafisica della mente — quale si è venuta maturando attraverso l'idealismo critico della filosofia moderna — ossia metafisica del soggetto come pensante.

Il giudizio su queste tre posizioni ci sembra facile. Quella del Carlini dipende da una pregiudiziale attualistica: l'opposizione di natura e spirito di essere e divenire, che rende impossibile il discorso metafisico come discorso univoco od analogico. La posizione di Lazzarini dipende da pregiudiziali kantiane: la natura sintetica e fenomenica del conoscere con la conseguente natura categoriale o puramente formale dei principi logici. La posizione di Battaglia dipende da una pregiudiziale genericamente idealistica: la risoluzione dell'essere o, quanto meno, della sua validità critica, nella sola soggettività pensante. Evidentemente la discussione con questi tre filosofi dovrebbe impegnarsi sul terreno gnoseologico, e però la loro posizione ci sembra piuttosto impertinente, o per lo meno, alquanto marginale nei riguardi del problema posto in discussione circa la struttura della metafisica.

Rispetto alla quale, dunque, le varie posizioni si raccolgono attorno a quelle due indicate, anche se in maniera molto varia particolarmente per ciò che riguarda il modo e il significato di una possibile conciliazione. In una breve recensione non ci è dato di seguire le singole proposte. Osserviamo soltanto che la preferenza per la metafisica dell'essere è di coloro che sentono fortemente l'esigenza della validità del discorso metafisico, mentre la preferenza per la metafisica della persona ha alla sua base la preoccupazione per la efficacia e la fecondità di tale discorso. Aggiungeremo che le due posizioni di fronte al problema della struttura della metafisica si riconnettono con le due posizioni che gli stessi filosofi avevano assunto, l'anno precedente, di fronte al problema del rapporto tra filosofia greca e filosofia cristiana, sostenendo i primi e respingendo i secondi la validità perenne del pensiero classico e la sua continuità col pensiero cristiano.

Come si vede, sotto forme rinnovate nel clima della speculazione attuale e dell'esperienza del pensiero moderno, oggi ancora le direttive del pensiero filosofico nel seno del cristianesimo si distinguono secondo quella dualità che si era già presentata fin dal primo momento in cui la Parola divina

aveva incontrato l'umano discorso, e che si era manifestata — in svariatisime sfumature — attorno ad Agostino e Tommaso, al misticismo e al razionalismo medievale.

Concludendo, vogliamo rilevare che, come allora, oggi ancora le due vie sono, in concreto, il riassunto di due diverse esperienze umane e speculative, in cui ciascuno si viene a trovare in ragione del suo carattere, della sua educazione e dell'ambiente in cui vive, e che ciascuna di esse è — in concreto — buona e insostituibile per chi la percorre, purchè non venga riconosciuto e respinto quel tanto che dell'una c'è nell'altra, e che è appunto quanto basta perchè il discorso della prima — che è valido — non sia però inefficace, e l'itinerario della seconda — che è efficace — non riesca però invalido.

FRANCO AMERIO

---

VINCENZO MIANO, *S. Bernardo* (Collana : « Maestri della Teologia »). - Editr. « La Scuola », Brescia, 1949.

S. Bernardo è certamente una delle personalità di maggiore rilievo del medio evo cristiano. « Alter parens » di una famiglia religiosa (i Cistercensi), che si estese su tutta l'Europa rendendosi benemerita della civiltà delle genti del Nord e dell'Est, predicatore della Seconda Crociata, parte viva nelle maggiori controversie dottrinali del suo tempo, egli domina il sec. XII, che vide la rinascita del gusto per le lettere e per le scienze e gettò le basi della Scolastica; secolo in cui si operò una profonda trasformazione economica e sociale, mentre oscuri artigiani lavoravano per innalzare a Dio quei poemì di pietre che sono le Cattedrali, come quella, meravigliosa, di Chartres.

L'autore di questo profilo si è studiato anzitutto di ambientare nella sua epoca san Bernardo, e di determinarne la posizione nelle controversie tra dialettici e teologi conservatori: pur non essendo nemico dichiarato di quel sapere che non è vana ostentazione, S. Bernardo per istinto e formazione rifugge dalle novità e teme che la purezza e la trascendenza della verità rivelata vengano compromesse dall'applicazione del ragionamento umano (dialettica) o dal ricorso alle autorità profane (i classici) in teologia. Di qui il suo allarme per le novità sospette di Gilberto Porretano, che anche in Dio distingueva la *subsistentia* (la divinità) dal *subsistens* (le Persone divine);

e di Abelardo, che sembrava fare una deduzione razionale delle relazioni personali in Dio e che, cosa assai più grave, tendeva a minimizzare la redenzione, non ammettendo che sull'umanità gravasse il giogo di Satana, da cui doveva essere liberata per opera del Cristo.

Ma più che in queste controversie teologiche, e più che nelle sue direttive pratiche sui problemi dell'ora, come la guerra contro gli infedeli e la repressione delle eresie, è nella dottrina spirituale che rifugge la personalità vera di colui che Dante scelse quale sua guida nell'empireo e a tipo della contemplazione amorosa. I due fuochi dell'orbita della spiritualità bernardiana sono la tenera devozione verso la santa umanità del Salvatore, e la dottrina dell'origine e dello sviluppo dell'amore nell'anima. Questa dottrina dell'amore si riconnette poi in S. Bernardo con una trattazione breve, ma di grande significanza, sui problemi della libertà e della grazia.

L'Autore tocca con rapida sintesi questi diversi temi, servendosi degli studi migliori sul Mellifluo, ma soprattutto attingendo allo studio diretto delle fonti. Così, dopo uno sguardo a « L'Uomo e il suo tempo », in cui il lettore scorge come in un lampo fugace, il volto de « La nuova Europa » e avverte, come un tocco di polso, i battiti del « Rinascimento del secolo XII », con particolare riguardo ai primi vigorosi e decisivi incontri fra « Dialettica e Teologia », inquadrando « La vita » e « Le opere » di San Bernardo: scorre rapidamente, come in densa visione, « Il Pensiero » del Mellifluo circa i problemi focali della teologia cattolica: Scienza, Ragione e Autorità; Il Cristo e la sua Madre; La Chiesa e i Sacramenti; L'Uomo e il suo Destino; L'Amor di Dio. Come 3<sup>a</sup> parte di questo profilo viene presentato il « Maestro di Vita »: di fronte alla filosofia, alla Scolastica, alla Spiritualità Cattolica, e in generale di fronte alla Storia. Chiude l'agile volume una sobria ma preziosa *Nota bibliografica*. Auguriamo alla Collezione ampia diffusione per la sempre maggiore conoscenza delle più eminenti figure del pensiero cristiano e della vera civiltà umana.

N. C.

---

I. BALMANIS, *I problemi sociali risolti dalla ragione e dalla fede*. - Milano, « Simar », 1949, pp. 128, L. 280.

Questo volumetto tocca i più scottanti problemi sociali (libertà, autorità, legge,

matrimonio, proprietà...) con precisione e chiarezza, cercando di raggiungere « le fondamentali e dimostrabilissime verità sulle quali si basano — e devono basarsi — le esatte soluzioni di detti problemi ».

Segnaliamo il volumetto, per quanto d'indole spiccatamente divulgativa, soprattutto in quanto è il primo anello di una catena di interessanti pubblicazioni apologetiche, che la Casa editrice « Simar » di Milano (via Mascheroni 13) specializzata per la divulgazione e difesa delle fondamentali verità religiose e morali, si propone di lanciare quanto prima.

Mentre segnaliamo con compiacenza la nobile iniziativa, consigliamo alla coraggiosa Editrice, di migliorare inglese tipografica e forma stilistica, forse un po' troppo scolastica, onde poter irradiare più largamente questa benefica luce.

D. G. M.

---

A. ROSMINI, *Principi di Scienza morale*, Estratti con introduzioni e note di P. BARALE. - « La Scuola », Ed. Brescia, 1949, pp. 202.

L'organica e profonda morale di A. Rosmini, seguita da alcuni brani della celebre « Storia comparativa e critica dei sistemi intorno al Principio della morale » — primo audace tentativo del genere nella cultura filosofica italiana — viene opportunamente divulgata dalla benemerita Editrice. Sarebbe infatti, pensiamo, grave iattura, per la cultura dei nostri giovani, l'ignoranza di così dense pagine.

L'accurata e fervida introduzione del professor Barale, mentre testimonia della sua non comune conoscenza del pensiero del grande roveretano, è indispensabile per inquadrare la Morale nel complesso della Encyclopédia rosminiana e per scoprirne gli ultimi agganci ai principi stabiliti del Nuovo Saggio e nella Teosofia.

Il testo dei « Principi... », che viene qui riprodotto quasi integralmente, è quello della *Edizione nazionale* (vol. XXI, a cura di D. Morando), che a sua volta riproduce l'edizione del 1867, confrontata con la copia del 1837, riveduta dall'Autore e conservata nell'Archivio rosminiano di Stresa.

Le note del Prof. Barale sono molto sobrie, ma sempre acutamente chiarificatrici.

D. G. M.

FRANCO AMERIO, *Lineamenti di Storia della Filosofia* - 2<sup>a</sup> ediz., S.E.I., Torino, 1949, pp. 524.

In dieci anni due edizioni, nove ristampe, una traduzione portoghese, una riduzione per i licei classici (*Sommario di Filosofia*) ristampata nove volte ed uscita ultimamente in seconda ed., e finalmente in questo stesso anno un adattamento per i licei scientifici (*Storia della filosofia e della scienza*), stanno a dire e testimoniare il favore incontrato da quest'opera che pur ponendosi come una elementare storia della filosofia, riesce di fatto in un ripensamento personale ed originale, in una esposizione quant'è possibile chiara, lineare ed efficace.

Può essere considerato come uno dei migliori — se non proprio il migliore — tra i molti manuali che dalla riforma Gentile in qua han visto la luce.

L'A. — e lo dice esplicitamente nella presentazione e basta scorrere il volume per averne la conferma — intende darci una *storia della filosofia*, e non già una *storia dei filosofi*. A chi affronta il problema filosofico per la prima volta, sui banchi della scuola o no poco importa, o chi vuole avere una visione unitaria del pensiero filosofico, non interessa conoscere o vedersi riferiti tutti i singoli dettagli in cui si articola il pensiero di un determinato filosofo, o sapere che Kant faceva tutti i giorni la sua passeggiatina, o che Spinoza esercitava il mestiere di pulitore di lenti. Il dato di cronaca biografica o anche di pensiero — se mi è lecita questa espressione — son qui fuori di posto. Di informazione ed erudizione quanta ne è necessaria e non più. Sarà compito dell'insegnante compiere qualche eventuale integrazione, qualora la ritenga necessaria, o soffermarsi a scopo didattico su qualche circostanza biografico-storica al fine di rivestire di vita e calare in maggior concretezza dottrine e teorie. Il lettore colto poi saprà per conto suo dove mettere le mani per le notizie e gli approfondimenti che lo interessassero, e una buona guida ai fini di una accurata scelta gliela offre lo stesso Amerio aggiungendo ad ogni capitolo una aggiornata bibliografia ragionata.

Osservazioni queste ovvie, è vero; ma di fatto troppe volte non tenute presenti anche in manuali e testi che vanno per la maggiore.

La storia della filosofia, dice l'A., « non si deve pensare che si presenti come una galleria di opinioni disparate e scomposte... o un tale caos di sentenze da impedire di scorgere un progresso... ». « Poichè dannosi ragione del sorgere di una tale opinione, del formularsi di un tale sistema,

intenderemo il significato di ciascuna opinione e di ciascun sistema e quindi il suo contributo — qualunque sia all'approfondimento della verità filosofica... Ci si delinea così a traverso la storia il cammino di quella che con Leibniz, potremmo dire la *filosofia perenne* o semplicemente la *filosofia...* » (p. 7).

Sulla concezione della storia della filosofia come « progresso », l'accordo è facile, o almeno relativamente facile: la difficoltà (e quindi le divergenze) è nel determinare come va inteso questo progresso... L'A. assume una posizione precisa, chiara, esplicita, lontana da ogni compromesso, e vi si mantiene costantemente fedele e coerente.

Questo modo particolare di vedere lo sviluppo della filosofia in genere e di quella italiana in specie, l'Amerio l'espose già una decina di anni fa in un denso articolo pubblicato su « *Logos* » (1941), ripreso e ripubblicato a breve distanza in un volumetto dal titolo *Il significato della filosofia italiana* » (Torino, S.E.I., 1941). I *Lineamenti* costituiscono una specie di giustificazione di tale concezione storiografica, dall'Amerio sempre tenuta presente negli altri lavori storici che è venuto pubblicando in questi ultimi anni, e soprattutto nel voluminoso studio su G. B. Vico (*Introduz. allo studio di G. B. V.*, S.E.I., Torino, 1947).

Secondo l'Amerio, il periodizzamento della storia della filosofia in filosofia antica, medioevale e moderna, ha una ragion d'essere essenzialmente cronologica. E se ad esso si vuol attribuire un significato rigorosamente filosofico, può esser giustificato solo in una storiografia che l'essenza del pensiero moderno vede nell'immanentismo (variamente inteso), affermando in tal maniera una soluzione di continuità tra il pensiero medioevale e quello moderno: è la tesi hegeliana, che acclimatatosi tra di noi soprattutto ad opera dello Spaventa, ha tenuto indisturbata un campo che oggi da più parti comincia a venirle conteso.

Non tripartizione, ma *bipartizione*, dice l'Amerio. Non tre periodi, ma due grandi periodi nella storia della filosofia: *prima di Cristo e dopo Cristo*.

Anche per la filosofia il Cristianesimo segna la suprema distinzione. Pur non ponendosi come filosofia, pur non fondendosi sulla ragione, si presenta come « la più grande rivoluzione » filosofica; perchè « la sua visione del mondo, affermata in sede extrafilosofica, introduce di fatto il più potente lievito speculativo nel dominio della filosofia ». Lievito fermentatore che si può raccogliere attorno al nuovo concetto di Dio e dell'uomo apportati al Cristianesimo (p. 170 ss., di notevole interesse queste pa-

gine sull'apporto dato dal Cristianesimo alla filosofia).

Tra il pensiero pagano e il pensiero cristiano, nessuna antitesi: « poichè il Cristianesimo, pur presentandosi come novità inderivata, si pone insieme come l'adempimento di talune esigenze, come la rivelazione di talune verità intraviste o verso le quali faticosamente si proponeva la filosofia pagana... » (p. 114).

Che la filosofia medioevale vada essenzialmente definita in funzione del Cristianesimo, nessuna difficoltà. Ma in quali termini definire il rapporto di continuità — non puramente cronologica — tra concezione cristiana e filosofia moderna?

« Quando, terminato il Medio Evo, non sarà più esatto caratterizzare come filosofia del Cristianesimo, la filosofia dei più noti pensatori dal sec. XVI in poi, rimane tuttavia sempre che la filosofia moderna può individuarsi, nella sua positività, unicamente in quanto si considera come uno sviluppo di talune intuizioni cristiane disconnesse dall'immanente loro sistematicità dottrinale » (pp. 114-115); e nella scoperta e nello sviluppo di queste intuizioni cristiane sono appunto da ricercarsi le autentiche conquiste del pensiero moderno. Queste conquiste però — e con ciò l'Amerio precisa il senso del progresso in cui si risolve ultimamente la storia della filosofia e che in certo modo ne costituisce il vaglio e la pietra di paragone, — « non possono ricevere il loro pieno significato e la loro adeguata valutazione se non in quanto vengano ripensate in funzione di una filosofia dell'essere che è la condizione filosofica sola capace di fondare ogni sintesi cristiana e però ogni verace concezione spiritualistica » (cfr. *Il significato della fil. ital.*, p. 30-31).

Per uno storico cristiano della filosofia non c'è alternativa.

E questa è la tesi anche del Sertillanges in una delle sue ultime opere: *Il Cristianesimo e le filosofie*. Il domenicano francese sembra far eco all'Amerio. « Il fermento evangelico era di tale natura da permettere alla Chiesa Cristiana di darsi una filosofia propria, di recuperare, riformandole e completandole, tutte le filosofie del passato e di influire su tutte quelle dell'avvenire... Senza il Cristianesimo nessuna filosofia accettabile esisterebbe. Tutte quelle apparse dopo il Vangelo gli debbono il meglio di sé, e quelle che precedettero il Vangelo, per quanto utili abbiano potuto essere incorporandovisi, non avrebbero servito a nulla da sole per la nostra civiltà ».

E con ciò anche per la filosofia, siam ben oltre alla concessione generica fatta dal Croce in un suo noto articolo di qual-

che anno fa « *Perchè non possiamo non dirci Cristiani* ».

Non è chi non vede come questa posizione implichi una revisione coerente di tutta la storia del pensiero moderno in contrasto con gli schemi in cui l'ha forzata la storiografia idealistica, e troppo di frequente individuabili anche in manuali di pensatori che coscientemente o no pagano il loro tributo ad una storiografia di cui negano le premesse teoriche, riservandosi tutt'al più di rettificare qualche intemperanza troppo palese e sfacciata.

Non è qui il caso di riproporre, sia pur sinteticamente, quanto l'Amerio dice. Ci basta l'aver richiamato l'attenzione sulle prospettive in cui si muove.

Di particolare interesse l'interpretazione data al complesso fenomeno storico-culturale noto sotto il nome di Rinascimento, e in cui da più parti si vorrebbe vedere la rottura tra il mondo medioevale e il mondo moderno. L'A. vede il significato e l'anima autentica del Rinascimento nel *naturalismo*, inteso come approfondimento e acquisizione nuova della concretezza che pervade il messaggio cristiano: non negazione, ma arricchimento; affiorare di una nuova sensibilità, di un nuovo centro di interesse, filosoficamente valutabile su due piani. Quello *scientifico*, culminante in Galileo — e non già in Bacon — con la rivendicazione alla scienza della propria autonomia; quello *religioso* in Campanella (un Campanella la cui portata filosofica va ben oltre alla *Città del sole*) — e non già in Bruno — in un ritornare ricco di drammaticità e contrasti del problema centrale per il Cristianesimo del rapporto tra natura e soprannatura, come rapporto tra *religio indita* e *religio addita*.

A questa luce si dovrà vedere l'esatta portata dell'*umanesimo*, come espressione del naturalismo portato sul piano umano, personale. Quindi non identificazione dell'*umanesimo* con le sue manifestazioni letterarie, e tanto meno con il paganesimo risorgente, se non in alcune sue degenerazioni che sarebbe assurdo erigere a vessillifere di quest'epoca. Così pure va chiaramente messa in discussione la tesi troppo frequentemente accettata del nesso che sussesterebbe tra Rinascimento e Riforma protestante; anziché continuità e sviluppo, è piuttosto da vedersi nella seconda una negazione di quei valori che del primo costituiscono la peculiarità propria e caratterizzante.

Tesi questa dell'Amerio suggestiva, che meriterebbe da parte dell'A. una più documentata giustificazione — certo in altra sede e magari attraverso la discussione delle non

poche interpretazioni proposte sul periodo storico in argomento — nel senso di una più accurata precisazione della portata e dei termini del *naturalismo* rinascimentale, quale è qui inteso.

Complessivamente la trattazione presenta caratteri di unitarietà e chiarezza non comuni. A ciò contribuiscono le sobrie osservazioni e rilievi critici accortamente posti qua e là nei momenti di maggior interesse, e che sembran sgorgare dalla stessa esposizione, e non già come qualcosa di fittizio e di sovrapposto; sono più che altro suggerimenti a mezza voce, che fermano l'attenzione del lettore su qualche elemento dottrinale; che l'invitano a istituire un paragone con dottrine già precedentemente incontrate; che lo conducono a vedere fino in fondo lo sviluppo logico di una dottrina.

Questa seconda edizione poi risulta, nei confronti della precedente, notevolmente ampliata: dalle 436 pagine, si è passati alle 524.

L'A. vi ha aggiunto una breve trattazione sul materialismo di C. Marx; un cenno sufficiente su Kierkegaard, e un lungo capitolo informativo sulle più recenti correnti filosofiche e soprattutto sull'esistenzialismo. Sono state completamente rifatte le pagine su G. B. Vico; introdotte opportune integrazioni concernenti le dottrine giuridiche e politiche e la filosofia delle scienze.

L'esposizione in parecchi punti è stata resa più precisa, e trasparente. Si veda, ad es., quel che è detto a riguardo della « Critica del giudizio » e lo si confronti con quanto si leggeva nella prima edizione.

Le note bibliografiche sono state accuratamente aggiornate.

Non sarebbe fuor di luogo che in una prossima edizione l'A. aggiungesse qualche breve cenno sulle dottrine estetiche, dandovi anche un certo sviluppo quando tali dottrine, come nel romanticismo, sono l'espressione più genuina di una determinata corrente di pensiero. Quel poco che a questo riguardo è detto parlando dello Schelling, è forse un po' troppo poco.

A p. 154 la dottrina bonaventuriana della materia non è forse ben definita quando la materia vien senz'altro detta *atto incompleto*. È vero che l'A. pare indotto ad intenderla così per il fatto che S. Bonaventura fa sua la dottrina agostiniana delle ragioni seminali. È anche vero che intesa così la materia, resta semplificato il passaggio (che ci pare più dell'A. che di S. Bonaventura) alla dottrina della pluralità delle forme. Ma la materia per Bonaventura rimane sempre potenza pura, e quindi massima limitazione e possibilità ad un tempo, anche se in essa vive un mondo turbinoso di principi attivi,

che pur essendo nella materia, ne sono nettamente distinti.

A p. 158 probabilmente ci deve essere stato uno scambio tra le definizioni date delle *Quaestiones quodlibetales* e le *Quaestiones disputatae*. Nella stessa pagina invece di *De veritate intellectus*, bisogna leggere *De unitate intellectus*.

A p. 142, nel citare l'opera del Comte, si legge *Cours de philosophie positiviste*, invece di *positive*.

A pag. 118, n. 1, si legge che Tertuliano è morto a Roma nel 240. Sarebbe meglio proporre la data come incerta, dal momento che i migliori cultori di patristica lo dicono morto prima del 230.

Rilievi questi, e altri che si potrebbero fare, che non infirmano minimamente il pregio di quest'opera che merita un successo maggiore ancora di quello già considerava sinora ottenuto. È stato più che altro un modo di dire all'A. l'interesse con cui l'abbiamo letto.

Un suggerimento. Non sarebbe opportuno aggiungere quasi conclusione dell'opera una tavola prospettica — anche tipograficamente ben studiata — in cui unitariamente e sinteticamente vengano segnate le tappe progressive — realizzate nell'apporto dei pensatori più significativi, — dello sviluppo (che è approfondimento e arricchimento) della filosofia nella storia della umanità?

E ancora: perché non affiancare ai *Lineamenti*, una antologia filosofica che dei primi, sia in certo modo una integrazione?

È vero: in filosofia, a differenza della letteratura, quel che interessa è essenzialmente il pensiero. Tuttavia la lettura diretta di qualche passo originale ha talvolta una suggestività tale che il semplice riferire scarnifica e dissecca.

ARISTIDE VESCO

---

MICHELE FEDERICO SCIACCA, *Sant'Agostino*.  
- Ed. Morcelliana, 1949, pp. 350.

Dei tre di cui deve constare l'opera completa che M. F. Sciacca promette su santi'Agostino, la Morcelliana presenta ora in bella veste tipografica il primo volume, dedicato all'itinerario della mente. Dovranno poi essere studiati l'itinerario della volontà e l'itinerario della natura. Come si vede, lo Sciacca intende darci uno studio completo, espositivo e critico, sulla grande figura del vescovo di Ippona, studio che vuole

rispondere non solo a un interesse storico, ma anche alle convinzioni teoretiche che lo S. si è venuto formando intorno alla filosofia cristiana e ai suoi rapporti con il pensiero antico e moderno. Come si sa, lo Sciacca è uno di quei pensatori che, venuti alla concezione cristiana dal campo dell'idealismo, si sentono più d'accordo con l'orientamento speculativo agostiniano che con quello tomistico. Ed è questa della simpatia speculativa una condizione particolarmente necessaria ove si tratti di un pensatore così molteplice, così vasto, così poco tecnico come S. Agostino, la penetrazione del quale non richiedeva di meno che il lungo studio e il lungo amore di cui il presente volume fa sicura testimonianza. Documentatissimo e analitico — fino a farsi rimproverare, talvolta, una eccessiva fluida abbondanza e una troppo insistente ripresa di taluni motivi — confina per lo più in appendice discussioni critiche e informazioni bibliografiche, per concentrarsi esclusivamente nella penetrazione ed esposizione del pensiero agostiniano, del quale si seguono le varie fasi sulla base di una rete irreprensibile di riferimenti e di citazioni.

Uno dei principi che lo S. ha tenuto sempre presente nella sua esegesi è quello della natura concreta, vitale, della filosofia agostiniana, della sua comunione con il momento teologico e del suo ineliminabile carattere di esperienza spirituale.

Così essa è nata in S. Agostino e così si deve cercare di coglierla se non la si vuole snaturare e, perciò, rendere inintelligibile. Lo S. protesta molte volte di volere tenersi lontano dal pericolo di presentare il pensiero agostiniano come un sistema di nozioni, un organismo di concetti, anche se così si pensasse di potere raggiungere quella chiarezza e quella coerenza che non sempre in Agostino si fa ammirare. Quella chiarezza e quella coerenza sarebbero ottenute — dice lo S. — a scapito dell'autentica fisionomia dell'agostinianismo di S. Agostino. Su questo principio si comprende come lo S. nell'enucleazione della filosofia dal complesso del pensiero agostiniano si preoccupi di non perderne la ricchezza e la vitalità.

Non già che lo S. si metta sulla via di quel tipo di interpretazione tutto personalistico, che finisce col risolvere il valore dell'esperienza agostiniana nell'atteggiamento psicologico o nella giustificazione fideistica di essa. È anzi uno dei motivi sempre presenti alla vigile attenzione dello S. quello di mostrare la consistenza teoretica, la validità oggettiva dell'itinerario agostiniano: che è un itinerario della ragione concreta, e quindi perfettamente logico e razionale

anche se (o forse addirittura — per lo Sciacca — appunto perchè) non nozionalmente logico ed astrattamente razionale.

Orbene, è appunto su questo motivo che a noi sembra di dover rivolgere la nostra attenzione in queste brevi note. Il nostro dubbio è che forse l'eccessiva diffidenza che lo S. ha del pensiero nozionale o — come si suol dire in senso deteriore — astratto, ha talvolta attenuato la penetrazione critica di talune pagine che non riescono così a soddisfare del tutto le esigenze teoretiche dell'attento lettore.

Certamente, nelle pagine così informate e così calde e così acute dello S., l'itinerario agostiniano rivive in maniera suggestiva, tanto da provare ancora una volta ad evidenza la sua fecondità e la sua potenza, che sono poi null'altro che la sua profonda umanità.

In questo primo volume, dedicato piuttosto all'aspetto gnoseologico e logico dell'itinerario spirituale agostiniano, non poteva mancare, come premessa, una presa di posizione sulla questione già tanto dibattuta della formazione spirituale, e dell'evoluzione intellettuale del giovane Agostino, dalle prime scuole al battesimo. Lo S. difende l'autenticità del racconto autobiografico delle Confessioni con cui mostra concordante la testimonianza dottrinale dei Dialoghi di Cassiciaco, che si è voluta portare a sostegno della tesi opposta. Per lo S. l'evoluzione intellettuale di Agostino si può riassumere — rapidamente — nei seguenti punti. A lui, fondamentalmente cristiano fin dall'infanzia, il nome di Cristo, se non sempre anche la dottrina di Cristo, rimase esigenza mai smentita orientatrice, più o meno consci, di tutto il cammino. Insieme col nome di Cristo, l'esistenza di Dio e la sua provvidenza non furono mai da Agostino messe in dubbio neppure nel periodo cosiddetto dello scetticismo. La conquista però della verità cristiana nella sua purezza e della vita cristiana nel suo eroismo furono il frutto di lungo travaglio e di una vicenda drammatica di fronte a ostacoli dottrinali e passionali. Si comprende come, con tale impostazione, cadono le interpretazioni che conducono Agostino dal manicheismo allo scetticismo al neoplatonismo e, solo da ultimo, per la mediazione di quelli, al cristianesimo. Particolarmente cadono le tesi che esagerano l'influsso manicheo e neoplatonico, tanto da fare Agostino prima convertito al neoplatonismo che al cristianesimo e, anzi, al cristianesimo solo in grazia del platonismo e, anzi, mai a un cristianesimo che non fosse anche insieme e tuttavia neoplatonico e manicheo. Per lo S. invece, manicheismo, scetticismo e neoplatonismo non furono che esperienze intellettuali in

funzione di una purificazione sempre maggiore dell'oscuro premente fondo cristiano, che lo guidava a fargli cercare una saggezza che fosse insieme religione e filosofia, fede e ragione. Come a religione, e non esclusivamente come a filosofia, Agostino avrebbe aderito al manicheismo. Quest'ultimo lo avrebbe sollecitato, sia perchè gli sembrava, col diteismo, spiegare il problema del male — sempre da Agostino vivamente sentito —, sia perchè gli sembrava non concedere nulla all'autorità, ma tutto razionalmente intendere e spiegare (anche se difatto era piuttosto imaginare e fantasticare sulla base di una concezione materialistica del tutto). Dissipate queste ombre intellettuali, nessun ostacolo più rimaneva all'adesione piena e cosciente alla dottrina cristiana: il cristianesimo dallo sfondo oscuro della coscienza era affiorato progressivamente nella luminosità intelligente dell'animo. Segue la conversione della vita e la santità. L'incontro con S. Ambrogio ha insegnato ad A. l'interpretazione del V. Testamento, dissipando i pregiudizi del suo razionalismo; e i neoplatonici gli hanno insegnato, non a fantasticare l'invisibile, ma a concepire l'immaterialità e a vedere nel male un non essere.

Entrando poi a studiare l'itinerario agostiniano della mente, lo S. tratta in sette capitoli i seguenti problemi: la verità e l'evidenza intellettuale, la sensazione, l'errore, la verità, la memoria, il rapporto fra fede e ragione, il pensiero come testimonianza di Dio. È impossibile qui in breve sottolineare la ricchezza del contenuto e la finezza delle analisi di molte di queste pagine. Nè, d'altra parte, interessa il nostro eventuale consenso su molte delle affermazioni e dei giudizi personali dello S. Potrà invece forse non essere del tutto inutile — riferendoci al rilievo fatto prima — richiamare l'attenzione dell'egregio Autore su taluno dei punti che ci ha meno persuasi. Così per esempio le pagine sulla sensazione e quelle sulla illuminazione. Riconoscendo a lode dello S. lo sforzo di chiarire la difficile dottrina agostiniana dell'illuminazione sistemandola sotto tre diverse accezioni (illuminazione naturale, speciale, soprannaturale), non possiamo però non fare qualche riserva sulla tripartizione stessa e sul carattere di naturalezza decisamente attribuito all'illuminazione speciale. Ma, invece di fermarci sulla troppo controversa questione, preferiamo — sempre in rapporto alla teoria del conoscere — rilevare una — che ci sembra — significativa incertezza riguardante la concezione del mondo fisico, nella quale non sembrano mai superati gli influssi di una duplice origine, neoplatonica e manichea. Dualistica e materialistica ci sembra di po-

ter dire la concezione dei rapporti fra il conosciuto e il conoscente, nel senso che il ricorso alla illuminazione si presenta necessario per supplire alle defezioni d'intelligenza da parte dell'oggetto: il quale oggetto viene dunque concepito materialisticamente, come non fosse esso pure creato dal pensiero divino e del pensiero divino portante il segno nella sua propria intelligenza. L'oggetto non è opaco, ma trasparente all'intelligenza umana, in quanto esso non fa che tradurre quel pensiero divino che lo costituisce. Vi ha dunque in S. A. una concezione del soggetto e una concezione dell'oggetto naturalisticamente inadeguate a porre le condizioni che rendano possibile un naturale conoscere: di qui il ricorso all'illuminazione, che supplisce alla duplice defezione della natura rendendo possibile quello che naturalmente non sarebbe.

L'incertezza nella concezione della natura fisica (impostazione piuttosto dualistica di mondo della natura e mondo dello spirito) risalta anche nella dottrina agostiniana della sensazione, dallo Sciacca esposta minuziamente, e tuttavia — ci sembra — non in maniera da togliere tutti i dubbi. Lo S. mette in rilievo il concetto attivistico della sensazione: sentire è un atto dell'anima. E su questo si potrebbe anche semplicemente convenire, se non rimanesse da spiegare la partecipazione del corpo a questo atto dell'anima, partecipazione che ci sembra irrimediabilmente esclusa ove si ponga, sulla base di un'impostazione dualistica, e nella sua genericità, il principio che l'inferiore non può agire sul superiore. Per superare lo scoglio S. A. ha dovuto mille volte tornare a rivedere e precisare il proprio pensiero, senza però mai giungere — come riconosce anche lo S. — a una formula definitiva e sodisfacente. Sentire è l'accorgersi che l'anima fa delle passioni corporee o delle sue proprie azioni sul corpo? Questa formula rimuove più lontano l'influsso del corpo, ma non gli sfugge. Chè, infine, perché l'anima avverte le passioni corporee bisogna pure che esse si facciano avvertire. E, infatti, *passio corporis* — secondo lo S. — (pag. 174) — « è come un *choc* dell'anima, un'intrusione violenta nel silenzio raccolto della sua contemplazione, una scampellanata che la richiama altrove, ecc... »: e che cosa ci vuole di più per riconoscere che il corpo agisce sull'anima? *choc*, scampellanata, intrusione... È chiara del resto la presenza assillante del problema alla mente di S. A. e gli artifizi cui ricorre per allontanare i due termini, quasi per attenuarne l'antitesi. Basta richiamare, anche soltanto dal VI del *De Musica*, la teo-

ria del mediatore plastico e la teoria della *Visio*. Per la prima, il rapporto fra l'anima e il corpo sarebbe mediato da qualche cosa di più sottile e meno crasso che non il corpo: un « quid aërium sensibilissimum et mobilissimum » nelle orecchie, un « quid luminosum » negli occhi, ecc. Per la seconda, la sensazione avverrebbe, non per la presenza dell'oggetto nel senso, ma per la presenza del senso nell'oggetto sensibile mediante un prolungamento di quello: « *visus enim se foras porrigit...* ». Lo stesso S., nel definire la funzione del corpo rispetto all'anima nella sensazione, parla indifferentemente di *concausa*, *strumento*, *condizione*, riproducendo la incertezza del pensiero agostiniano al riguardo poichè, manifestamente, *strumento*, *concausa*, *condizione* sono concetti ben diversi l'uno dall'altro. E allora anche a questo proposito ci sembra che si debba — come fa lo S. — insistere sulla differenza della dottrina agostiniana della sensazione da quella tomistica; ma ci sembra anche che, se si passa da una considerazione storica ad una teoretica, si debba ammettere che le difficoltà della soluzione agostiniana appellano, come a loro soluzione, a uno sviluppo nel senso piuttosto tomistico: ove la sensazione è insieme attività e passività, perché il soggetto di essa è insieme anima e corpo; ossia è l'uomo. Non è il corpo che patisce e non è l'anima che agisce, ma è l'uomo che agisce e patisce. Ora, tutto ciò suppone un concetto dell'anima forma del corpo e dell'unione di corpo e anima quale in S. Agostino non si trova. Ci sembra che non esattamente lo S. sottovalutati in S. A. questa carenza del concetto di unione sostanziale: l'unico che può dare sistematica giustificazione alle disparate affermazioni che lo stesso S. Agostino si trova condotto a fare circa l'animazione del corpo, la passività-attività della sensazione e l'unità del processo conoscitivo. È, ancora, la mancanza di questo concetto che conduce S. A. a introdurre la sensazione senz'altro nell'ordine della spiritualità, saltando dal grado della materia a quello dello spirito e ignorando le attività caratteristiche del composto, che sono proprio le attività del sentire. Che sia alquanto drastico definire la sensazione senz'altro come spirituale, appare anche allo Sciacca, il quale rettifica che la sensazione è « in parte » spirituale (pagina 172). Manca però una chiarificazione di codesta parzialità. E, ancora, se la sensazione non si può negare agli animali — e S. A. non la nega — che significato può avere ancora tale spiritualità? Certo il sentire nell'uomo è diverso dal sentire animale, ma ciò perché il sentire umano è

ineliminabilmente congiunto e quasi permeato dall'atto della mente che astrae, intuisce, universalizza, e, insomma, oltrepassa il dato; ma il fatto sensitivo, intrinsecamente, non ci sembra differente, o almeno non tanto differente da staccarsi da quello animale per costituirsi in categoria distinta e irriducibile, nella categoria della spiritualità. E ancora, la concezione agostiniana della sensazione la intende come atto teoretico o come atto pratico? Se, infatti, il sentire è l'azione dell'anima che accoglie il corpo alle modificazioni subite per ristabilire l'equilibrio turbato, non si vede in ciò altro che funzione economica, come sembra riconoscere anche lo Sciacca, quando dice che la sensazione è l'atto dell'anima riguardante le modificazioni nocive per il corpo (pag. 168). Ma se è così, ci sembra anche più incongrua la tesi della spiritualità della sensazione, la quale importerebbe che la vita teoretica si iniziasse con un atto non teoretico, ma pratico. E, per finirla sul problema della sensazione, che cosa significa che le sensazioni sono vere in quanto mie attuali modificazioni (pag. 157)? Il termine di verità non ci sembra potersi qui usare secondo una accezione plausibile. Che la mia sensazione di bianco sia se stessa e non altro, importa solamente il principio di identità e non quello di verità: ogni cosa è se stessa. Quanto poi alla corrispondenza del senso con l'oggetto (del mero sentito, per esempio, col mero sonoro) che significa, in S. A., che l'uno è simile all'altro? e come può l'anima aver coscienza e giudizio di questa somiglianza? Ci sembra un problema critico formidabile, su cui lo Sciacca non ha ritenuto di doverci dare chiarimenti, tranne che tali chiarimenti si debbano attendere dai due volumi che ancora debbono uscire.

Tutto il processo conoscitivo, ed, anzi, tutto il dinamismo spirituale, è indicativo di Dio, e lo Sciacca che ha bene presentate tutte le articolazioni di questo vitale sillogismo, insiste nel non volerlo intendere come una via astrattamente logica e nel non volerlo frammentare in più distinte prove. Lo intende come un processo di chiarificazione della nozione di Dio già in noi presente, ma non lo vuole ridurre al tipo di dimostrazione anselmiana. Di questa via agostiniana non ci risultarono chiarificati, pur attraverso la penetrante esposizione dello Sciacca, alcuni punti che ci sembrano capitali per il valore logico della prova, o — se si vuole — per la validità apodittica di essa. In primo luogo quella equazione, che è come la base indiscussa che sostiene l'edifizio, voglio dire l'equazione di verità con essere. Ci sembra che

il suo significato esigerebbe un'accuratissima delimitazione. La verità non è forse una relazione della mente con la cosa e viceversa? e, ancora, si ratta di verità logica o di verità ontologica? Come la relazione può identificarsi con l'essere? Come la relazione può identificarsi con la sostanza? Che significa «gli intelligibili sono»? Rigorosamente, tale affermazione importerebbe non meno e non più che l'iperuranio platonico (per intenderci) come ritiene per esempio il Thimme. Ci sembra non del tutto inconsistente la obiezione del Boyer: come si passa dagli intelligibili a Dio, se la portata dell'affermazione suddetta si esaurisce nell'esigenza dell'iperuranio? E, in relazione con questa, quell'altra: come si prova che se vi è un essere superiore alla ragione esso è Dio? Ma, ritornando al punto cruciale, l'equivalenza di verità con essere doveva bene venire scrutinata e precisata, oggi particolarmente, quando la filosofia si è già molto — anzi troppo — abituata ad accettare un'altra equivalenza, quella di verità (e particolarmente della verità matematica tanto altamente stimata da S. Agostino) con postulato logico, convenzione, se non addirittura finzione, per la quale necessità, immutabilità, eternità trovino il loro significato e il loro fondamento non già, come voleva S. Agostino, nell'essere divino, ma in un atto di elezione dell'arbitrio umano.

Che di Dio non si possa avere piena conoscenza con la ragione, con la filosofia, e che anche per ciò la filosofia si apra alla rivelazione, è tesi comune a ogni filosofia cristiana. Ma che per conquistare la verità cristiana «sia necessario almeno una volta nella nostra vita dare la cieca alla filosofia» (pag. 49) questo non ci sembra accettabile — a meno che non si tratti della filosofia della ragione superba (come forse lo Sciacca vuole intendere) — né in sede storica (se lo Sciacca intende qui farsi interprete di Agostino) né in sede teoretica (se lo Sciacca espone una sua convinzione). In sede teoretica è chiaro che l'uccisione della filosofia è la morte della stessa fede che, svuotata della ragionevolezza, diventa disumana. In sede storica ce lo dice lo stesso Sciacca in quelle pagine dove protesta contro l'interpretazione fideistica del santo di Ippona, e in tutto il libro dove si intende equilibratamente il soprannaturalismo senza indulgere a tentazioni misticheggianti. Certo anche a questo riguardo potremmo ripetere la domanda d'una più accurata messa a punto concettuale, particolarmente nel problema della visione di Dio come termine soprannaturale dell'attività naturale della ragione. È questa una

esigenza? anche se esigenza di un dono gratuito? Come tale non si può fondare che sulla condizione storica dell'uomo decaduto, non si può cioè fondare se non in una visione storica e soprannaturalistica dell'uomo. Ma allora l'ordine naturale non consta più? E se non può più constare, nemmeno si può costruire filosofia, e la filosofia agostiniana diventa, per ciò solo, una teologia: con l'affermazione di una «solidarietà essenziale» tra filosofia e teologia non tanto si formula una soluzione, quanto piuttosto si pone un problema. Ma forse su questo argomento lo Sciacca avrà occasione di darci ulteriori approfondimenti nel volume terzo che si ripromette di trarre l'itinerario della natura.

I rilievi che abbiamo fatti allo studio dello Sciacca non possono — com'è chiaro — diminuire il valore del prezioso volume: difficilmente si potrebbe desiderare una esposizione del complesso pensiero del Santo di Ippona che sia più informata, completa, simpatica, penetrante. I rilievi li abbiamo fatti spinti dal bisogno di rispondere a domande che sorgevano in noi stessi, rare volte sulla genuinità agostiniana di certe interpretazioni, più spesso sulla consistenza teoretica e critica delle dottrine presentate. Nè così ci sembra di avere malamente messo a profitto l'importante sforzo ricostruttivo dello Sciacca, ma anzi di avere risposto all'invito che lo ha mosso a scrivere un libro per interesse storico, ma prima, e soprattutto, per soddisfare a una esigenza teoretica.

FRANCO AMERIO

---

GUIDO BERGHIN-ROSE C. M., *Elementi di filosofia; I Logica; II Ontologia*. - Torino, Marietti, 1948-49; 2 voll. di pagine vii-179 e 254.

Oltre gli *Elementi di Filosofia* della prof. Vanni-Rovighi, non conosciamo altro manuale completo di filosofia scolastica in italiano; questo poi del P. Berghin-Rosé, di cui presentiamo i due primi volumi, e che è in corso di pubblicazione presso la Casa Editrice Marietti di Torino, è destinato particolarmente agli alunni dei seminari, che attendono allo studio della filosofia durante il corso liceale e non hanno perciò né la maturità, né il tempo per fare uno studio profondo dei problemi filosofici.

L'Autore si è quindi preoccupato di proporre la dottrina scolastica in modo che da

una parte destasse l'interesse degli alunni per i massimi problemi, e dall'altra parte ne facilitasse la comprensione. A questo scopo egli ha adottato, dopo maturo consiglio, la lingua italiana, pur conservando in latino certe definizioni ed espressioni tecniche della «Scuola», ed ha usato con parsimonia del procedimento sillogistico.

Ci pare che egli sia riuscito assai bene in questo suo intento didattico; ad ogni modo il collaudo del suo metodo si avrà dall'esperienza dei seminari che adotteranno questo testo.

Il libro non pretende ad originalità di dottrina; tuttavia vogliamo rilevare qualche punto.

Riguardo alla divisione logica della filosofia l'Autore propone la seguente: Critica e Logica, Filosofia della natura (Cosmologia e Psicologia) Ontologia, Teodicea, Etica; ma praticamente ritiene che è difficile trattare del problema del mondo e dell'uomo senza premettere i principi della metafisica generale e perciò dopo la logica ha stampato subito la Ontologia. In quanto alla Critica — che non presuppone nulla — crediamo che egli intenda riservarla in fine come quella che presenta maggiori difficoltà, specialmente ad un principiante.

Sensate ci sono sembrate le osservazioni sull'uso del sillogismo, che presenta certamente delle doti — chiarezza ed ineluttabilità ferrea — ma anche dei difetti — lentezza ed artificialità —; perciò l'Autore propone che lo si usi soprattutto come strumento di controllo a) per riassumere con chiarezza un ragionamento fatto, b) per accertarsi irrefutabilmente della verità raggiunta, c) per ordinare e confutare il pensiero altrui.

Un'osservazione riguardo alla distinzione delle scienze (della natura) dalla filosofia: noi non diremmo che quelle abbiano di per sè un fine pratico, «sapere per potere»; la distinzione risulta piuttosto dal fatto che quelle hanno come proprio specifico campo l'esperimentabile (di fatto o di diritto): cause prossime sono appunto quelle che rimangono entro questi limiti.

L'Autore divide l'Ontologia in quattro parti: I. Natura e composizione fondamentale dell'essere; II. Proprietà trascendentali dell'essere; III. Categorie dell'essere; IV. Essere e causalità.

Rispetto all'ente che è oggetto della metafisica, l'A. ripete con la maggior parte dei manuali che è l'*ens nominaliter sumptum* in cui si significa l'essenza e si connota l'esistenza (all'opposto dell'*ens participiter sumptum*), perché in questo senso è il concetto più universale, trascendente, essenziale a tutto ciò che ha qualche realtà.

Ora io credo di essere fondamentalmente d'accordo con l'Autore, ma forse tale modo di esprimersi può dar ansa alla accusa che spesso si fa alla nostra metafisica, di attaccarsi ad un'essenza disistenzializzata. In realtà il concetto di ente dice *una cosa che è* (in atto o in potenza), e l'*actus essendi* è ciò che è significato primariamente, perché l'essenza non si può intendere che come un determinato rapporto all'essere, ed il possibile non è un'essenza che può avere l'esistenza, ma è un esistente in potenza. Per quanto quest'ultima distinzione possa sembrare sottile, ci sembra tuttavia importante per soddisfare ciò che di giusto vi è nella istanza esistenzialista. Oggetto della metafisica è l'ente, cioè l'esistente, *id quod est*, come dice S. Tommaso. Con tale concetto s'abbraccia anche il possibile, come col concetto di rosa si abbraccia qualsiasi cosa che realizza (oggi, domani, sempre) quest'essenza, così col concetto di ente — esistente — si abbraccia ciò che realizza (oggi, domani, sempre) la natura di ente (l'ente non è evidentemente una natura, ma è da noi così concepito) cioè tutto, perché non v'è cosa che possa non realizzare in sè questa natura. Invece di ente *participialiter sumptum* parlerei di esistente (e di esistenza) attuale, e invece di ente *ut nomen* semplicemente di essenza presa nel suo significato trascendentale (ed allora è un concetto derivato dal concetto di essere).

Perciò anche nella questione dei possibili converrebbe distinguere tra possibilità di un'essenza in sè considerata, e possibilità di un ente cioè di un esistente determinato; quella è implicita in questa (se è possibile l'individuo di un'essenza, è possibile l'essenza stessa) ma non necessariamente viceversa. Generalmente la questione viene ristretta alle essenze, come sembra fare l'Autore.

Buona ci è sembrata la trattazione delle proprietà trascendentali dell'essere, specialmente della verità e della bellezza. Forse a proposito della teoria dei valori è meno esatto il dire «che si tende a dare al valore un senso soggettivo» (pagg. 109-10) in quanto si potrebbe intendere un senso relativo, mentre questi filosofi vogliono dare un senso assoluto al dovere essere, anche se poi non lo fondano sull'essere, per difetto di una metafisica. L'Autore tratta a parte dell'ordine come di una proprietà trascendentale dell'essere, quale caso particolare della unità: unità nella molteplicità. La bellezza poi partecipa e quasi riassume l'unità, la verità, la bontà. Seguendo l'uso di altri autori, anche il nostro connette con la trattazione del bello trascen-

dentale anche quella del bello artistico, che nella sistematizzazione scolastica dei trattati non riesce a trovare altra sede.

Nella terza parte, riguardo al fenomenismo e alla nozione di fenomeno crediamo conveniente osservare che per gli empiristi inglesi fenomeno non è soltanto etimologicamente ciò che appare (il che non pregiudica ancora nulla), ma è un fatto soggettivo, una sensazione, ragion per cui quando, come nel caso del Locke, ammettono l'esistenza di una sostanza materiale, non possono sfuggire alla critica spietata del Berkeley, che dice che da un'idea o rappresentazione (fenomeno) non si potrà mai concludere che ad un'altra rappresentazione. Questo modo di procedere, osserviamo ancora incidentalmente, è diverso da quello di alcuni neoscolastici che professano il realismo mediato riguardo alla conoscenza della realtà transoggettiva o almeno dell'essere sostanziale della medesima.

Non comprendiamo perché l'Autore riserbi alla cosmologia la questione di essenza e di esistenza che riguarda l'essere finito come tale, e non solo l'essere mutabile sensibile; mentre invece la questione del principio di individuazione riguarda propriamente l'essere corporeo, in cui si dà una molteplicità di individui nella stessa specie e quindi dovrebbe essere solo accennata in Ontologia e sviluppata in Cosmologia.

Pur ammettendo che di noi come supposto, come persona, conosciamo immediatamente solo l'esistenza e non la natura, ci sembra difficile ammettere che, cambiando l'esistenza, non ci accorgeremmo del cambiamento (pag. 172 e 174); e non sappiamo se Lachelier sia l'autorità più adatta a confermare l'assunto. La coscienza-memoria è pur sempre l'argomento per provare l'identità dell'io nella sua durata, e ad esso appella l'Autore (pag. 147). Ciò che è vero è che il modo di agire (specifico, e anche individuale) non cambierebbe; ma la coscienza come tale riguarda l'io, cioè il soggetto completo.

Un'altra piccola osservazione riguarda la azione immanente che non è una specie dell'azione predicamentale, come apparrebbe invece dal testo (pag. 195). Così può essere equivoco parlare della causalità come di «attività previa» all'azione e all'effetto, sia perché non si tratta propriamente di priorità temporale, sia perché una causalità senza attività (azione) non è una causalità in atto. Sarà bene pure distinguere tra la questione generale dell'*actio in distans*, e quella dell'attività degli agenti materiali che non possono agire che applican-

do le proprie dimensioni a quelle del *patiens*. Le osservazioni che abbiamo fatto hanno per scopo di rispondere al desiderio manifestato dall'Autore, in vista di ottenere, nelle prossime edizioni, che ci auguriamo, una sempre maggiore esattezza e per-spicuità.

VINCENZO MIANO

G. B. GUZZETTI, *S. Tommaso* (Collezione «I Maestri del Pensiero», La Scuola, Brescia, 1948, pagg. 236).

Il Prof. Guzzetti, della Facoltà Teologica di Milano, in questa seconda edizione del Profilo di S. Tommaso della Collana «I Maestri del Pensiero» della benemerita editrice «La Scuola» di Brescia, ha inteso dare «una breve ma completa introduzione al tomismo». Si può discutere su qualche particolare, ma ci pare che il volumetto ha assolto nel suo complesso il compito.

Coloro che si iniziano allo studio di S. Tommaso, e non soltanto loro, saranno grati all'Autore, specialmente delle note nelle quali ha prospettato i problemi del tomismo oggi più discussi e la relativa bibliografia essenziale. (Peccato che ci siano tanti errori tipografici soprattutto nell'onomastica straniera!)

Equilibrata e chiara la posizione riguardo ai rapporti tra il tomismo e la Chiesa: questa era del resto la parte meglio riuscita nella prima edizione.

Una sola osservazione riguardo alla gnosologia: senza dubbio S. Tommaso non poneva il problema critico in funzione dell'idealismo e della fenomenologia, che non erano ancora nati, ma ci pare che sarebbe stato opportuno rilevare che S. Tommaso pratica quello che è l'unico metodo possibile per risolvere il problema del valore della conoscenza, la riflessione sulla nostra esperienza conoscitiva integralmente presa. Certo S. Tommaso non poteva partire da un oggetto-fenomeno per andare in cerca di un al di là: impresa disperata, perché, come osserva giustamente a tale riguardo Gilson, chi comincia da idealista non può finire che da idealista; e quando S. Tommaso afferma che le species intentionales non sono id quod cognoscitur, ma id quo cognoscitur, la sua riflessione, non è diretta esplicitamente alla soluzione del problema idealista, che non si era presentato né a lui, né a S. Agostino, né agli stessi scettici antichi. Ma san Tommaso oggi non avrebbe che applicare al nuovo problema lo stesso metodo che aveva

usato per prender posizione con Aristotele contro Platone nel problema empirismo-razionalismo: fedeltà ai dati emergenti dalla riflessione sulla nostra esperienza conoscitiva integralmente presa.

VINCENZO MIANO

TOMMASO MANDRINI, *S. Francesco di Sales* (Collana «Maestri della Teologia»). - «La Scuola», Brescia, 1949, pagg. 135.

Opportunamente la Casa Editrice «La Scuola» di Brescia ha aggiunto alla sua collezione di Profili anche questa dei Maestri della Teologia, che se è l'ultima in ordine di esecuzione, è stata però progettata fin dal principio, ed ha come nobilissimo compito quello di avvicinare la teologia alla cultura moderna dopo secoli di doloroso distacco: così D. Ceriani nella sua presentazione.

Il primo volume della serie, oltre all'Introduzione alla Teologia del sullodato don Ceriani, è questo profilo del Rev. D. Mandrini che in parte ha sintetizzato felicemente un suo studio più ampio sulla spiritualità di S. Francesco di Sales. Dopo una breve presentazione della personalità del Salesio e del suo ambiente, con particolare riferimento a quello che dal Brémond fu detto umanesimo devoto, l'Autore traccia nelle grandi linee la spiritualità di S. Francesco di Sales analizzando le sue opere principali, l'Introduzione alla vita devota, i Trattenimenti spirituali, il Trattato dell'amor di Dio. Segue infine la valutazione che mette bellamente in luce la vastità, la solidità, la sicurezza della «devozione salesiana» e ne prospetta l'attualità per la sua apertura, il senso di serenità che ispira e la fiamma dell'amore per Dio e per le anime che alimenta in ogni ceto di persone, di qualsiasi condizione sociale.

Non c'è che da plaudire alla nobile iniziativa e augurarsi che escano altri volumetti come questo a diffondere una suda cultura teologica.

VINCENZO MIANO

*The Psychological Service Center Journal* (822, Eighteenth Street, N. W. Washington, 6, D. C.).

All'inizio del 1949 un nuovo periodico si è aggiunto alla vasta produzione delle rivi-

ste psicologiche degli Stati Uniti del Nord-America. Questo periodico è l'organo dell'*International Psychological Service Center* di Washington. I primi due numeri uscirono con il titolo di « *Psychological Service Center Bulletin* »; ma poi, in seguito ad un più ampio sviluppo che il Direttore dell'« *International Psychological Service Center* », il Prof. RUSSELL GRAIDON LEITER, intende dare a questa pubblicazione, ne è stato cambiato il titolo, ed il terzo fascicolo è uscito recentemente con il nome di *The Psychological Service Center Journal*.

Lo scopo di questa Rivista è quello di presentare a tutti i Centri di Psicologia e a tutte le persone che si interessano degli studi psicologici, specialmente nelle loro applicazioni, una informazione concreta e tecnica su tutte le recenti invenzioni di metodi e di espedienti tecnici per l'indagine psicologica e la diagnosi psichiatrica e clinica. Vi figurano perciò articoli, i quali per lo più riportano nuove forme e nuovi tipi di *Tests* e ne descrivono accuratamente la metodologia di applicazioni.

Riferiamo, a titolo di informazione, gli articoli comparsi nell'ultimo numero: A Standard Method for Recording Rorschach Test Administration and Computation Procedure, by STAFF, Medicopsychological Research. — The Leiter Adaptation of the Plaintiff Cube Test, by RUSSEL G. LEITER. — Detailed Instructions for Administering Partington's Pathways Test, by JOHN E. PARTINGTON. — A Qualitative Check List for the Clinical Use of Partington's Pathways Test in the Evaluation of Brain Injury, by NEAL WATSON. — The FR-CR Test with Quantitative Scores and a Qualitative Check List for Clinical Use in the Evaluation of Brain Injury, by STAFF, Psychological Service Center. — The Leiter Adaptation of Arthur's Stencil Design Test (Designs shown in color), by RUSSELL G. LEITER. — A qualitative Check List for the Clinical Use of the Leiter Adaptation of Arthur's Stencil Design Test in the Evaluation of Brain Injury, by NEAL WATSON. — Test Materials published by the Psychological Service Center Press.

Formuliamo l'augurio che questa Rivista raggiunga un'ampia diffusione, onde rendere gli educatori e gli studiosi di Psicologia sempre meglio informati dei nuovi metodi tecnici, che la Psicologia studia e offre per una più completa conoscenza dell'uomo.

Giacomo Lorenzini

*Bulletin du Groupe d'études de Psychologie de l'Université de Paris.*

Questa Rivista mensile inizia il suo terzo anno di vita presentandosi con un'impostazione che esprime sempre più la sua crescente vitalità.

Merita di essere segnalata agli educatori, agli studiosi e agli insegnanti di Psicologia questa bella iniziativa, dovuta all'attività di un gruppo di studenti volenterosi e di studiosi della Sorbonne. Il « *Bulletin* », che esce come pubblicazione mensile per tutto l'anno accademico, riporta un riassunto sintetico ma esaurente dei corsi di Psicologia che vengono tenuti nell'Istituto di Psicologia e nelle altre scuole della Sorbonne e da un resoconto sulle attività di ricerca e di studio che vengono svolte nei vari centri universitari di studi psicologici di Parigi.

Il « *Bulletin* » costituisce perciò un ottimo mezzo per seguire i numerosi corsi di Psicologia, nelle sue molteplici specializzazioni, come vengono tenuti in uno dei più quotati centri di studi psicologici, e per essere tenuti aggiornati sui principali orientamenti moderni delle varie branche della Psicologia.

Auguriamo che questa bella iniziativa fiorisca sempre più e abbia ad incontrare la meritata diffusione e apprezzamento tra gli studiosi di Psicologia e Pedagogia.

Giacomo Lorenzini

---

EDWIN G. BORING, HERBERT S. LANGFELD, HARRY P. WELD, *Foundations of Psychology*. - New York, John Wiley & Sons, Inc., 1948 (cm. 20 x 24; pag. 632; fig. 248; doll. 4).

Questo volume è un rifacimento dell'*Introduction to Psychology* degli stessi Autori. Vi sono state introdotte profonde modifiche, anche nel piano e nella concezione dell'opera, notevoli miglioramenti e ampliamenti, tanto che può essere considerato come tra i migliori e più aggiornati manuali di Psicologia usciti in questi ultimi tempi in America. La sua lettura riesce particolarmente utile in quanto dà un'ottima informazione sui risultati raggiunti attualmente dalle ricerche psicologiche e sugli orientamenti odierni della psicologia riguardo a numerosi problemi psicologici. Pregio perciò del volume è la sua impostazione e trattazione in bella veste di attualità, supe-